Eros y Tánatos

El sentido psicoanalítico de la historia

Norman O. Brown



SANTA & COLE
los ojos fértiles

Eros y Tánatos

El sentido psicoanalítico de la historia

Norman O. Brown

Este libro es fruto de un excelente profesor de lenguas clásicas que realiza una profunda lectura de Freud a principios de los años 50, buscando comprender tanto la naturaleza de la política como el carácter político de la naturaleza humana. Brown reinterpreta los conceptos del instinto de la muerte, la sexualidad, la represión y la sublimación, dando lugar a una de las mayores contribuciones modernas para la más íntima comprensión de la condición humana.

"Si se toma como propio, *Eros y Tánatos* no puede sino escandalizar ya que es un libro que no pretende una reconciliación final con los criterios del sentido común... El mayor elogio que se puede hacer de esta obra de Brown es que, además de su importantísima voluntad de penetrar e ir más allá de las aportaciones de Freud, es el primer intento destacable desde Nietzsche por formular una escatología de la inmanencia", **Susan Sontag**

"El Dr. Brown desarrolla su tesis con un coraje y una coherencia tan abrumadoras que sacude los cimientos de la autocomplacencia intelectual. Sostiene que la represión –vista por Freud como el *sine qua non* de la organización social– ha dado lugar no sólo a la neurosis individual sino también a aquello que sólo puede denominarse como patología social... En su implacable búsqueda de la realidad psicológica, el Dr. Brown ha alcanzado una comprensión del psicoanálisis realmente extraordinaria... Detrás de él se encuentra no sólo Freud, sino también Nietzsche", **The Times Literary Supplement**

"Una de las obras más interesantes y valiosas de nuestra época. La contribución de Brown al pensamiento moral –especialmente cuando habla del comportamiento sexual– no puede subestimarse. Su libro es de amplio alcance, exhaustivo, radical y escandaloso. Y nos proporciona la mejor interpretación de Freud que conozco", **Lionel Trilling**

SANTA & COLE
los ojos fértiles



Norman O.Brown

Norman Oliver Brown (1913-2002), hijo californiano de un irlandés ingeniero de minas y de madre cubana, gozó de una formación excepcional en el Balliol College de Oxford como discípulo aventajado de Isaiah Berlin y se doctoró en griego y lenguas clásicas en la Universidad de Michigan (Madison). Fue profesor de clásicas durante un par de décadas en la Wesleyan University, cuando publicó su ensayo sobre la figura de Hermes (*Hermes the Thief*, 1947) y su muy alabada versión al inglés de la Teogonía de Hesiodo (*Theogony*, 1953), hasta que inició "un profundo estudio sobre Freud" cuyo primer y extraordinario fruto fue *Life Against Death* (1956), este libro que ahora presentamos como *Eros y Tánatos*.

El impacto en Brown de esa lectura de Freud fue descomunal. Poco después, tras una estancia en la Universidad de Rochester, mudó definitivamente a la Universidad de California (Santa Cruz), ya como profesor de Humanidades, donde agrandó el foco de su atención desde el mundo antiguo hacia la no menos clásica reflexión sobre la naturaleza humana y su destino. Para entonces, ya era en California una referencia intelectual equiparable a Herbert Marcuse. Tras siete años de dedicación, Brown publicará luego *Love's Body* (1967; incluido en esta colección como *El Cuerpo del Amor*, 2005), posiblemente su obra capital, que introducirá como "una continuación del viaje iniciado en *Eros y Tánatos*", en especial del último capítulo, dedicado a "la resurrección del cuerpo".

www.santacole.com

Colección dirigida por Javier Nieto Santa

Concepto gráfico: Ediciones de Belloch S.L.
Impresión: Litosplai, S.A.

Ilustración de portada: Fabio Bethencourt

Este libro ha sido compuesto en tipografía Sabon de cuerpo 11
e interlineado de 13,5 puntos

Título original:
Life Against Death
The Psychoanalytical Meaning of History

Primera edición: octubre 2007

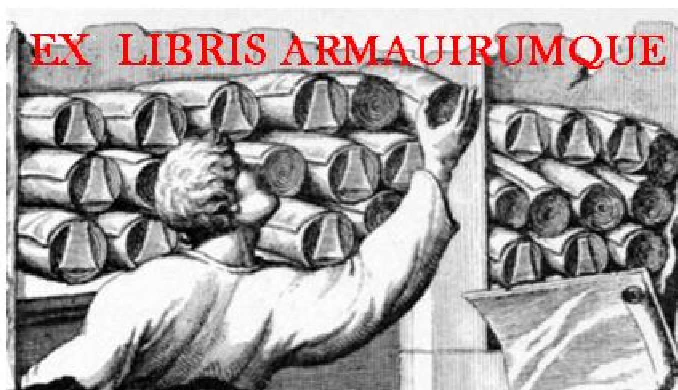
ISBN: 978-84-934626-3-5
Depósito legal: B-50.862-07
Impreso en España

Eros y Tánatos

El sentido psicoanalítico de la historia

Norman O. Brown

Traducción
Francisca Perujo





SANTA & COLE
los ojos fértiles

La edición original, titulada *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (1956), ha sido aquí traducida por *Eros y Tánatos: El sentido psicoanalítico de la historia*, siguiendo el criterio de la primera versión al español publicada por Joaquín Mortiz (México, 1967), memorablemente traducida por Francisca Perujo, quien ha sido también la encargada ahora de la presente (nueva) traducción. La dualidad entre amor y discordia (muerte), viene desde Empédocles, en el siglo V a.C., que retomará Freud como Eros y Tánatos, Eros y Muerte, ya definitivamente a partir de *El Malestar en la Cultura* (1930). Con esta operación se muda literariamente la construcción adversativa de Brown (vida contra muerte) por una copulativa (Eros y Tánatos), pero hemos considerado que mediante esta licencia en la traducción del título se subraya la lectura freudiana que está en el origen de la reflexión del propio Brown, quien produce aquí, al decir de su traductora, la obra que tal vez "más ha influido en el pensamiento y en la investigación psicoanalítica de la historia".

NOTA DEL EDITOR

Esta edición de *Eros y Tánatos* sigue la española publicada en México en 1967, traducción de la primera norteamericana de 1956, y ha sido confrontada con las ediciones posteriores que, en vida de Brown, se hicieron de la obra en inglés. Dado el carácter de su prosa, muchas veces compleja, hemos considerado indispensable añadir a nuestra edición las pequeñas variantes que hallamos en las posteriores, los giros de frases quizá más apropiados, los escasos matices tardíos, que aparecen como pequeñas correcciones o puntualizaciones, en él que tan bien conocía la sintaxis y la poesía, como si escribiera con la inmediatez de su pensamiento, también complejo.

Eros y Tánatos es el libro de Norman O. Brown que, de los suyos, más ha influido en el pensamiento y en la investigación psicoanalíca de la historia. Hombre de extraordinaria cultura, a su formación clásica añadió todo lo que consideró fundamental para "entender" la vida de los hombres, su comportamiento, sus creencias, su quehacer, su necesidad de sublimar. Porque Brown no fue sólo un notable profesor universitario, un académico. No fue un intectual abstracto. A Brown le interesaba el hombre, el por qué de su historia, su angustia y su destino. La admiración por su inteligencia no opacó sus grandes intereses sociales.

Eros y Tánatos, los dos contrarios, los dos extremos entre los que trascurre la vida de todos los hombres. Cuántas veces ha tomado cuerpo *la expresión*, definición poética e inevitablemente dramática y aterradora, en grandes formas de artes plásticas y de literatura, y cuántas se ha utilizado en el estudio de ambas, en búsquedas e investigaciones filosóficas y psicoanalíticas.

FRANCISCA PERUJO
Milán, septiembre de 2007

Índice

Reconocimientos

El autor manifiesta su gratitud por la ayuda que recibió de procedencias diversas para el logro cabal de este volumen. Ante todo, a los numerosos amigos, tanto colegas como estudiantes, que colaboraron, mediante la discusión, los argumentos y, en ocasiones, las dudas. A la mayoría les he dado las gracias personalmente. El Fund for the Advancement of Education de la Ford Foundation hizo posible que me dedicara durante dos años, 1953-1954, a los estudios psicológicos y antropológicos que fundamentan este libro; por ello estoy en deuda. Igualmente lo estoy con el Research Fund de la Wesleyan University, que ayudó financieramente a la preparación del manuscrito. Agradezco al profesor E. M. Chick, ahora en la Universidad de California, que hizo para mí la traducción del *Ueber Kunst* de Rilke aquí citado. Y, por último, agradezco a los muchos autores y editores de cuyas obras aparecen breves citas en este texto, como se señala específicamente en otra parte, y en particular a los siguientes, que amablemente me concedieron el permiso de utilizar fragmentos de considerable extensión de sus publicaciones:

George Allen & Unwin Ltd., Londres, por *Introducción al psicoanálisis* de Freud.

Basic Books, Inc., Nueva York, por *Selected Papers on Psychoanalysis* de Abraham; por *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis* y *Sex in Psychoanalysis* de Ferenczi; y por *Collected Papers* y *The Origins of Psychoanalysis* de Freud.

Harcourt, Brace & Co., Inc., Nueva York, por *Essays in Persuasion* de Keynes.

The Hogarth Press, Ltd., Londres, por *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, y *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis* y *Sex in Psychoanalysis* de Ferenczi. Por *Más allá del principio del placer*, *El malestar en la cultura*, *Collected Papers*, *El yo y el ello*, *El porvenir de una ilusión*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *Inhibición, síntoma y angustia*,

Moisés y el monoteísmo, *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, *Esquema del psicoanálisis*, de Freud; y por *Papers on Psychoanalysis* de Jones.

Alfred A. Knopf, Inc., Nueva York, por *Moisés y el monoteísmo* de Freud; por *Antropología económica* de Herskovits; y por *La decadencia de occidente* de Spengler.

R. F. Kahn, Esq., Cambridge University, representante de la sucesión de Keynes, por *Essays in Persuasion* de Keynes.

Liveright Publishing Coporation, Nueva York, por *Introducción al psicoanálisis* de Freud, © 1935 por Edward L. Bernays.

The Macmillan Company, Nueva York, por "Crazy Jane Talks With the Bishop", de *Collected Poems* de Yeats.

New Directions, Inc., Nueva York, por *Sunday After the War* de Miller.

Random House, Inc., Nueva York, por *El capital* de Marx; y por *Philosophy of Friedrich Nietzsche*, de Nietzsche.

Routledge & Kegan Paul Ltd., Londres, por *Luther* de Grisar.

Yale University Press, New Haven, por *The Unmediated Vision* de Hartman.

Notas

Los títulos de las obras que se citan en estas notas aparecen, hasta donde ha sido posible, en su traducción española; las referencias bibliográficas corresponden, no obstante, a las ediciones originales manejadas por el autor, tal como figuran en la bibliografía. La frecuencia con que se mencionan las obras de Freud ha hecho aconsejable el uso de las siguientes abreviaturas:

MPP	*Más allá del principio del placer*
BW	*The Basic Writings of Sigmund Freud.* En esta edición aparecen seis obras importantes que se distinguen de la siguiente manera:
	Vida — *Psicopatología de la vida cotidiana*
	Sueños — *La interpretación de los sueños*
	Sexo — *Una teoría sexual*
	Chiste — *El chiste y sus relaciones con el inconsciente*
	TyT — *Tótem y tabú*
	Historia — *Historia del movimiento psicoanalítico*
MC	*El malestar en la cultura*
CP	I-V *Collected Papers*
DD	*Delusion dreams and Other Essays*
YE	*El Yo y el Ello*
PI	*El porvenir de una ilusión*
IP	*Introducción al psicoanálisis*
PM	*Psicología de las masas y análisis del Yo*
ISA	*Inhibición, síntoma y angustia*
L	*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*
MM	*Moisés y el monoteísmo*
NA	*Nuevas aportaciones al psicoanálisis*
EP	*Esquema del psicoanálisis*
Works	*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*

Introducción

En 1953 volví a un profundo estudio de Freud, sintiendo la necesidad de una nueva apreciación de la naturaleza y del destino del hombre. Al heredar de la tradición protestante una conciencia que insistía en que el trabajo intelectual debía dirigirse hacia la superación de la condición humana, yo, como muchos otros de mi generación, viví el ocaso de las categorías políticas que inspiraron el pensamiento y la acción liberales de los años treinta. Aquellos de nosotros que por temperamento somos incapaces de admitir la política del pecado, del cinismo y de la desesperación, nos hemos visto obligados a examinar una vez más los supuestos clásicos acerca de la naturaleza de la política, y del carácter político de la naturaleza humana. Pero, a menos que me equivoque, el sentimiento de que las escuelas tradicionales de pensamiento se han vuelto estereotipadas y estériles, no se limita a los que tienen una formación semejante a la mía. Este libro está dirigido a todos los que están dispuestos a poner en duda viejos supuestos y a acoger nuevas posibilidades. Y, como las nuevas ideas no vendrán si su entrada en la mente está sometida a la conformidad con las antiguas y con lo que llamamos sentido común, este libro exige del lector, como exigió del autor, una suspensión voluntaria del sentido común. La finalidad es abrir un nuevo punto de vista. La tarea de una apreciación juiciosa, de comparar las posibilidades teóricas con los hechos innegables de los acontecimientos actuales y de la historia pasada, viene más tarde.

Pero, ¿por qué Freud? Es una experiencia explosiva para cualquiera comprometido seriamente con las tradiciones occidentales de moralidad y de racionalidad, considerar de modo firme y resuelto lo que Freud tiene que decir. Es humillante verse obligado a admitir el lado peor de muchos grandes ideales. Es criminal violar los tabúes civilizados que han mantenido oculto este lado peor. La experiencia de Freud es compartir una segunda vez el fruto prohibido y este libro no puede, sin pecar, comunicar esa experiencia al lector.

Pero, ¿con qué fin? Cuando nuestros ojos están abiertos y la hoja de parra no oculta ya nuestra desnudez, nuestra situación presente se experimenta en su concreta realidad total como una trágica crisis. Para anticipar el sentido de este libro, empieza por ser evidente que la humanidad, en todos sus inagotables esfuerzos y su progreso, no tiene idea de lo que en realidad quiere. Freud tenía razón: nuestros deseos reales son inconscientes. Empieza también a ser evidente que la humanidad, inconsciente de sus deseos reales y por ello incapaz de obtener satisfacción, es hostil a la vida y está dispuesta a destruirse a sí misma. Freud tenia razón al postular la existencia del instinto de la muerte, y el desarrollo de las armas de destrucción hace claro nuestro presente dilema: o nos ponemos de acuerdo con nuestros instintos e impulsos inconscientes, con la vida y con la muerte, o bien estamos seguros de morir.

Pero incluso Freud no es suficiente. En las manos de Freud el psicoanálisis ortodoxo es un organismo vivo en evolución constante. Después de su muerte el psicoanálisis se ha convertido en un sistema cerrado, casi académico, que no es una excepción a la tendencia general de la cultura hacia lo estereotipado y hacia la esterilidad. Un examen riguroso revela que todos los fundamentos metapsicológicos del psicoanálisis exigen una nueva interpretación. Es bien sabido que el psicoanálisis ortodoxo ha sido incapaz de sacar gran cosa del último concepto freudiano del instinto de la muerte. Inclusive los primeros, y que se supone mejor asentados, conceptos de la sexualidad, de la represión y de la sublimación necesitan ser formulados de nuevo.

De la Segunda Parte a la Cuarta, bajo los títulos de Eros, La muerte, y La sublimación, este libro ofrece una exposición sistemática, una crítica y una nueva interpretación de los conceptos esenciales de la teoría psicoanalítica. La dificultad de esta empresa puede verse en la catástrofe del llamado neofreudismo. Es bien fácil situarse en las nociones tradicionales de moralidad y racionalidad y amputar entonces a Freud hasta reconciliarlo con el sentido común, pero con esto no queda ya nada de él. Freud es paradoja, o nada. Lo difícil es seguirlo al oscuro mundo secreto que él exploró y permanecer allí. Y tener además el valor de soltar su mano cuando se hace evidente que su mapa de pionero necesita ser dibujado de nuevo.

En el fundamento de la crisis de los neofreudianos hay una ambigüedad existencial o social de la cual el mismo Freud no estaba libre. Esotéricamente, Freud supo que lo que tenía en la mano no era nada o era una revolución en el pensamiento humano. Exotéricamente, lanzó el movimiento psicoanalítico como un método de curación controlado

por adeptos profesionales y accesible sólo a un selecto y privilegiado grupo de individuos, cuya utilidad para la sociedad estaba, por otra parte, ya disminuida por un grado "anormal" de frustración o de desorden mental. Nosotros, no obstante, nos proponemos, con el psicoanálisis, dar forma a una teoría general más amplia de la naturaleza humana, de la cultura y de la historia, que la conciencia de la humanidad, como un todo, pueda apropiarse como una nueva etapa en el proceso histórico del hombre por llegar al conocimiento de sí mismo.

Freud, con su genio y su sentido de lo humano, trató de mantener en el campo de la conciencia psicoanalítica no sólo los problemas del paciente neurótico, sino también los problemas de la humanidad como un todo, como lo muestran sus escritos sobre la civilización, desde *Tótem y tabú* (1913) hasta *Moisés y el monoteísmo* (1937). Pero Freud nunca afrontó de lleno las consecuencias existenciales y teóricas de tomar lo que yo llamo la neurosis general del humanidad –el problema definido en la Primera Parte de este libro– como el problema central con el cual la humanidad se curaría de su neurosis general, que este libro intenta en la Sexta Parte, La salida. En verdad, Freud no estaba preparado del todo para cambiar a un punto de vista antropológico: los primeros datos no podían obtenerse entonces en el diván, sino yendo a la cultura y a la historia, ese registro, en los términos de Gibbon, de los vicios y de las locuras de la humanidad. Lo que se necesita es una síntesis del psicoanálisis, de la antropología y de la historia, y el trabajo de Géza Róheim, en este sentido, es una obra de pionero de significación sólo secundaria a la de Freud. Y de nuevo la catástrofe de la psicología neofreudiana nos advierte que esta síntesis no se realiza tan fácilmente, comprometiendo las diferencias entre el psicoanálisis y la visión tradicional académica. La Quinta Parte de este libro, Estudios sobre el carácter anal, explora las consecuencias revolucionarias para la ciencia de la cultura humana, de una de las más absurdas paradojas freudianas.

Un resultado accesorio, pero esencial, de esta nueva interpretación del psicoanálisis es una nueva interpretación de la propia posición de Freud en la historia intelectual. Mientras que se le considera simplemente como el fundador de un método de terapia individual, es suficiente verlo como parte de la historia médica, como el heredero de Charcot y Breuer. Pero si el psicoanálisis representa una nueva etapa en la evolución general de la autoconciencia humana, entonces parte de la diagnosis de nuestra presente situación es desenterrar y valorar los más oscuros vínculos entre Freud y otras tendencias del pensamiento

moderno. La imprevista afinidad entre Freud y Nietzsche es bien conocida; y el mismo Freud reconoció que los poetas se anticiparon a él en el descubrimiento del inconsciente.

Fue una sorpresa descubrir, en el curso de este estudio, otras afinidades generalmente no reconocidas: primeramente, la afinidad de la metodología freudiana con la tradición herética en la lógica, que se puede designar dialéctica. En segundo lugar, su afinidad doctrinal con una cierta tradición de herejía mística, cuyo representante moderno más importante es Jacob Boehme. Más concretamente, el último capítulo, La resurrección del cuerpo, esboza mi punto de vista de que el psicoanálisis es el eslabón perdido entre una variedad de movimientos del pensamiento moderno, en la poesía, en la política, en la filosofía, todos ellos profundamente críticos del carácter inhumano de la civilización moderna, que se rehúsa a abandonar la esperanza de cosas mejores.

El resultado de este esfuerzo por renovar el psicoanálisis y, a través del psicoanálisis, por renovar el pensamiento sobre la naturaleza del destino humano, es un libro bastante excéntrico. Es poco probable que la excentricidad esté en lo "justo"; pero este libro no trata de estar en lo "justo". Trata simplemente de introducir algunas nuevas posibilidades y nuevos problemas de la conciencia pública. De aquí el estilo de este libro: la paradoja no está diluida con la retórica ni con serias consideraciones. No he dudado en perseguir las nuevas ideas hasta sus últimas "locas" consecuencias, sabiendo que Freud también pareció loco. Realmente hay algunos signos de que mi dirección no es tan excéntrica como pareció cuando este trabajo se comenzó a pensar (1953-1956). Entre estos signos favorables está el *Eros y civilización* de Herbert Marcuse (1955), el primer libro, después de las desventuras de Wilhelm Reich, que abre de nuevo la posibilidad de eliminar la represión.

Primera Parte

El problema

Entrar en la obra de Freud no puede ser sino precipitarse en un extraño mundo y en un extraño lenguaje, un mundo de hombres enfermos, un lenguaje diagnóstico plagado de tecnicismos. Pero este extraño mundo es en realidad el mundo en que todos nosotros vivimos.

I

La enfermedad llamada hombre

Hay una palabra que, si se entiende, es la clave del pensamiento freudiano. Esa palabra es "represión". Todo el edificio del psicoanálisis, dice Freud, se basa en la teoría de la represión.[1] La vida entera de Freud estuvo consagrada al estudio de los fenómenos que él llamó represión. La revolución freudiana es esa radical revisión de las teorías tradicionales de la naturaleza y de la sociedad humanas, que se hace necesaria si se reconoce la represión como un hecho. En la nueva perspectiva freudiana, la esencia de la sociedad es la represión del individuo, y la esencia del individuo es la represión de sí mismo.

El mejor modo para explorar el concepto de represión es examinar el camino que condujo a Freud a su hipótesis. La aportación freudiana fue el descubrimiento de lo significativo en un grupo de fenómenos considerados hasta entonces, por lo menos en los círculos científicos, insignificantes: primero, los síntomas "de locura" en el enajenado mental; segundo, los sueños; y tercero, los diversos fenómenos reunidos bajo el título de psicopatología de la vida cotidiana, que incluyen errores verbales, equivocaciones y pensamientos casuales.

Ahora bien, ¿en qué sentido encuentra Freud significativos los síntomas neuróticos, los sueños y los errores? Él piensa, por supuesto, que estos fenómenos están determinados y puede dárseles una explicación casual. Insiste rigurosamente en la indudable sumisión al prin-

[1] BW (Historia), 939.

cipio del determinismo psíquico, pero va mucho más lejos. Porque si fuera posible explicar estos fenómenos por principios de conducta, como el resultado de una superficial asociación de ideas, entonces ellos tendrían una causa, pero no un significado. Significativo quiere decir expresión de un propósito o de una intención. El meollo del descubrimiento freudiano es que los síntomas neuróticos, así como los sueños y los errores de la vida cotidiana, tienen un significado, y que el significado del "significado" tiene que ser radicalmente examinado, porque tienen un significado. Ya que el sentido de estas expresiones intencionadas es generalmente desconocido para la persona cuyos propósitos expresan, Freud se ve obligado a admitir la paradoja de que en un ser humano hay propósitos de los cuales él no sabe nada, propósitos involuntarios,[2] o, en un lenguaje freudiano más técnico, "ideas inconscientes". Desde este punto de vista se abre un nuevo mundo de realidad psíquica, de cuya íntima naturaleza somos tan ignorantes como lo somos de la realidad del mundo externo, y del cual nuestra común observación consciente no nos dice más que lo que nuestros órganos de los sentidos son capaces de darnos del mundo externo.[3] Freud puede así definir el psicoanálisis como "nada más que el descubrimiento del inconsciente en la vida del espíritu".[4]

Pero la revolución freudiana no se limita a la hipótesis de una vida psíquica inconsciente en el ser humano junto a su vida consciente. La otra hipótesis decisiva es que algunas ideas inconscientes en un ser humano no pueden hacérsele conscientes por la vía común, porque son negadas y rechazadas enérgicamente por el yo consciente. Desde este punto de vista, Freud puede decir que "toda la teoría psicoanalítica está construida de hecho sobre la percepción de la resistencia que ejerce el paciente cuando tratamos de hacerlo consciente de su inconsciente".[5] La relación dinámica entre el inconsciente y la vida consciente es un conflicto, y el psicoanálisis es una ciencia de los conflictos mentales de arriba abajo.

El dominio del inconsciente se establece en el individuo cuando éste se rehúsa a admitir en su vida consciente una intención o deseo que tiene, y al hacerlo establece en sí mismo una fuerza psíquica opuesta a su propia idea. Este rechazar el individuo una intención o idea que no

---

[2] BW (Sueños), 527.
[3] BW (Sueños), 542.
[4] IP, 397.
[5] NA, 92. Cf. YE, 12.

obstante permanece en él, es la represión. "La esencia de la represión está simplemente en la función de rechazar o de mantener algo fuera de la conciencia".[6] Enunciado en términos más generales, la esencia de la represión está en la negativa del ser humano a reconocer las realidades de su humana naturaleza. El hecho de que las intenciones reprimidas permanezcan no obstante en él, lo muestran los sueños y los síntomas neuróticos, que representan una irrupción del inconsciente en la conciencia, produciendo no sólo una imagen pura del inconsciente, sino un compromiso entre los dos sistemas en conflicto, y manifestando así la realidad del conflicto.

De este modo, la noción del inconsciente sigue siendo un enigma sin la teoría de la represión, o, como Freud dice: "Obtenemos nuestra teoría del inconsciente de la teoría de la represión".[7] Dicho de otro modo, el inconsciente es "el inconsciente dinámicamente reprimido".[8] Represión es la palabra clave de todo el sistema; la palabra escogida para indicar una estructura basada dinámicamente en el conflicto psíquico. Freud ilustra la naturaleza de la represión psíquica con una serie de metáforas y analogías sacadas del fenómeno social de la guerra, de la guerra civil, y de la actividad policial.[9]

De los síntomas neuróticos, los sueños y los errores, a una teoría general de la naturaleza humana pude parecer que hay un gran paso. Admitiendo que es un gran paso, Freud podría aducir que tiene derecho a examinar la más amplia aplicación posible de una hipótesis derivada de un campo reducido. Podría tomar la ofensiva y reclamar que las teorías tradicionales de la naturaleza humana deben considerarse insatisfactorias, porque no tienen nada que decir acerca de estos fenómenos periféricos. ¿Qué teoría de la naturaleza humana, a excepción de la freudiana, tiene algo importante que decir acerca de los sueños o la demencia? ¿Y son los sueños y la demencia factores realmente insignificantes de la periferia de la vida humana?

Pero la verdad del asunto es que Freud sostiene que ir de los síntomas neuróticos, los sueños y los errores, a una nueva teoría de la naturaleza humana en general, no implica en absoluto un paso adelante. Ya que la prueba sobre la cual se basa la hipótesis del inconsciente reprimido permite la conclusión de que es un fenómeno presente en todos los seres humanos. Los fenómenos psicopatológicos de la vida cotidiana, si bien

---

[6] CP IV, 86. Cf. IP, 304, 358-359; YE, 11; NA, 25-26.
[7] YE, 12.
[8] YE, 12. Cf. DD, 70.
[9] BW (Sueños), 473, 510-11, 540-41; IP, 146-47. Cf. BW (Sueños), 519; IP, 70, 136, 311, 369.

triviales desde un punto de vista práctico, son teóricamente importantes porque muestran la intrusión de intenciones inconscientes en nuestra cotidiana y supuesta conducta normal.

Todavía más importantes teóricamente son los sueños. Porque los sueños, fenómenos "normales", también manifiestan en detalle no sólo la existencia del inconsciente, sino además la dinámica de su represión, el sueño-censura. Pero puesto que la misma dinámica de la represión aclaraba los síntomas neuróticos, y puesto que los sueños de los neuróticos, que son una pista para el significado de sus síntomas, no difieren ni en contenido ni en estructura de los sueños de las personas normales, la conclusión es que un sueño es en sí mismo un síntoma neurótico.[10] Todos somos por consiguiente neuróticos. Por lo menos los sueños muestran que la diferencia entre la neurosis y la salud se señala sólo de día; y puesto que la psicopatología de la vida cotidiana manifiesta la misma dinámica, inclusive en las horas de vigilia la vida del hombre "saludable" está invadida por innumerables formaciones de síntomas. Entre la "normalidad" y la "anormalidad" no hay diferencia cualitativa, sino sólo cuantitativa, basada ampliamente en la cuestión práctica de si nuestra neurosis es bastante grave como para incapacitarnos para el trabajo.[11]

Quizá nos acercamos más al punto de vista freudiano si hacemos una formulación más paradójica: la diferencia entre "neurótico" y "sano" es sólo que el "sano" tiene una forma socialmente habitual de neurosis. Sea como fuere, para citar una expresión más técnica y más prudente del mismo teorema, Freud dice que del estudio de los sueños aprendemos que la neurosis hace uso de un mecanismo ya existente como una parte normal de nuestra estructura psíquica, no de uno creado recientemente por algún disturbio patológico u otra cosa.[12]

De este modo, la primera paradoja freudiana, la existencia de un inconsciente reprimido, implica necesariamente la segunda y aún más significativa paradoja, la neurosis universal de la humanidad. Éste es el *pons asinorum* del psicoanálisis. La neurosis no es una aberración ocasional, no está sólo en los demás, está nosotros, y en nosotros todo el tiempo. Está en el psicoanalista. Freud descubrió el complejo de Edipo, que consideró la raíz de toda neurosis, por el análisis de sí mismo. *La interpretación de los sueños* es una de las grandes

[10] IP, 87, 236, 307, 368, 464; NA, 15, 26.
[11] IP, 367-68, 464-65; NA, 80; CP II, 120; CP V, 337; DD, 65.
[12] BW (Sueños), 539.

aplicaciones y extensiones de la máxima socrática "conócete a ti mismo". O, dicho de otra manera, la doctrina de la neurosis universal de la humanidad es el equivalente psicoanalítico de la doctrina teológica del pecado original.

El punto decisivo de la hipótesis fundamental de Freud es la existencia del conflicto psíquico. La hipótesis no puede formularse con un significado sin una ulterior especificación de la naturaleza del conflicto y de las fuerzas en conflicto. Ahora bien, Freud hace repetidos análisis del conflicto psíquico fundamental, desde diferentes niveles y desde varios puntos de vista. Tratemos de extraer el fondo común a estos diversos casos.

En nuestra primera descripción de la teoría freudiana de la represión, usamos la palabra "propósito" para designar eso que está reprimido en el inconsciente. Esta palabra, vaga en extremo, oculta un axioma fundamental de Freud. El conflicto psíquico que produce los sueños y las neurosis no se engendra en problemas intelectuales, sino en propósitos, deseos, anhelos. El uso frecuente en Freud del término "idea inconsciente" puede aquí resultar equívoco. Pero como Freud dice: "Permanecemos en la superficie mientras consideramos solamente los recuerdos y las ideas. Las únicas cosas que valen en la vida psíquica son, acaso, las emociones. Todas las fuerzas psíquicas son importantes únicamente por su aptitud para despertar emociones. Las ideas están reprimidas sólo porque están ligadas a descargas de emociones que no se manifiestan. Sería más correcto decir que la represión concierne a las emociones, pero éstas no nos son comprensibles, sino por su unión con las ideas".[13] Freud no se cansa nunca de insistir en que los sueños son en esencia satisfacciones de deseos, expresiones de deseos inconscientes reprimidos, y asimismo síntomas neuróticos.

Ahora bien, si tomamos "deseo" como el más significativo de esta serie de términos, es un axioma freudiano que la esencia del hombre consiste no, como Descartes mantuvo, en pensar, sino en desear. Platón, y *mutatis mutandis* Aristóteles, identificaba el *summum bonum* para el hombre con la contemplación; puesto que el *telos* o fin es el elemento fundamental en la definición, esto equivale a decir que la esencia del hombre es la contemplación. Pero yuxtapuesta ambiguamente a la doctrina del hombre como contemplador está la doctrina platónica de Eros, que, como la elaboró Platón en *El Banquete* y en *Fedro*, sugiere que la búsqueda fundamental del hombre es encontrar un objeto

---

[13] DD, 70.

satisfactorio para su amor. Una ambigüedad similar entre el hombre como contemplador y el hombre como amante se encontrará en Spinoza y Hegel. El viraje en la tradición occidental llega con la reacción a Hegel. Feuerbach, seguido por Marx, pide el abandono de la tradición contemplativa en favor de lo que él llama "actividad práctica sensual". El significado de este concepto, y su relación con Freud, nos llevaría fuera de nuestro campo. Pero Schopenhauer, con su noción de la primacía de la voluntad, no obstante cuanto haga por deshacer su propia noción buscando un escape de la primacía de la voluntad, es un jalón que se aparta de la gran tradición occidental, en realidad bastante insana, según la cual la meta de la humanidad es llegar a ser lo más contemplativa posible. La psicología freudiana elimina como no existente la categoría de contemplación pura. Sólo un deseo, dice Freud, puede posiblemente poner nuestro aparato psíquico en movimiento.[14]

A esta noción del deseo como la esencia del hombre, se une una definición de deseo como energía dirigida hacia la obtención de placer y la evasión del dolor. Por eso Freud puede decir: "Toda nuestra actividad psíquica tiende a procurar el placer y a evitar el dolor, automáticamente regulada por el principio del placer".[15] O, "es simplemente el principio del placer el que ordena el programa de los propósitos de la vida".[16] En este nivel de análisis, el principio del placer no supone una complicada teoría hedonística ni ninguna teoría particular sobre las fuentes de placer. Es una proposición tomada del sentido común, y significa casi lo mismo que la sentencia de Aristóteles según la cual todos los hombres buscan la felicidad.[17]

Pero el deseo humano de la felicidad está en conflicto con el mundo entero. La realidad impone a los seres humanos la necesidad de renunciar a los placeres; la realidad frustra el deseo. El principio del placer está en conflicto con el principio de la realidad, y este conflicto es la causa de la represión.[18] Bajo las condiciones de la represión la esencia de nuestro ser yace en el inconsciente, y sólo en el inconsciente reina el supremo principio del placer. Los sueños y los síntomas neuróticos muestran que las frustraciones de la realidad no pueden destruir los deseos que son la esencia de nuestro ser: el inconsciente es el elemento indómito e indestructible del alma humana. El mundo entero

[14] BW (Sueños), 510.
[15] IP, 365. Cf. CP V, 339.
[16] MC, 27.
[17] MC, 27, 39.
[18] IP, 27, 310, 353-54, 363; MC, 33, 51, 68, 74; PI, 16-17; MM, 182-87.

puede estar contra él, pero a pesar de ello el hombre sostiene el arraigado, apasionado esfuerzo por el logro positivo de la felicidad.[19]

El yo consciente, por otra parte, que rehusándose a admitir un deseo en la conciencia inicia el proceso de la represión, es, por así decirlo, la superficie de nosotros mismos que media entre nuestro verdadero ser interior y la realidad externa. El núcleo del yo consciente es esa parte de la mente o sistema de la mente que recibe las percepciones del mundo externo. Este núcleo adquiere una nueva dimensión a través del poder del habla, que lo hace accesible al proceso de educación y aculturación. El yo consciente es el órgano de adaptación al medio ambiente y a la cultura. El yo consciente, por tanto, está gobernado no por el principio del placer sino por el principio del ajustamiento a la realidad, el principio de la realidad.

Desde este punto de vista, los sueños y los síntomas neuróticos, que analizamos anteriormente como producidos por el conflicto entre el sistema consciente y el inconsciente, pueden también ser analizados como producidos por el conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad.[20] Por otra parte, los sueños, los síntomas neuróticos y todas las demás manifestaciones del inconsciente, como la fantasía, representan en uno u otro grado una huida o enajenación de una realidad que se encuentra intolerable.[21] Por otra parte, representan una vuelta al principio del placer; son sustitutos de placeres negados por la realidad.[22] En este compromiso entre los dos sistemas en conflicto, el placer deseado se reduce o se deforma o inclusive se transforma en dolor. Bajo las condiciones de la represión, bajo el dominio del principio de la realidad, la persecución del placer se degrada a la condición de un síntoma.[23]

Pero decir que la realidad o el principio de la realidad causa la represión define el problema en vez de resolverlo. Freud algunas veces identifica el principio de la realidad con la "lucha por la existencia", como si la represión pudiera esencialmente explicarse por alguna necesidad económica objetiva de trabajar.[24] Pero el hombre se hace su propia realidad y varias clases de realidad, y varias compulsiones para trabajar, por medio de la cultura o de la sociedad. Por ello es más

---

[19] MC, 37; BW (Sueños), 500, 518, 536, 549; YE, 30; NA, 98; MPP, 56.

[20] CP IV, 13-21; YE, 19-33; NA, 100-101; IP, 359, 365, 436.

[21] CP II, 114-15, 277-82; CP IV, 13; ISA, 136.

[22] IP, 308, 375, 453; ISA, 20.

[23] ISA, 20-28, 34; MPP, 7.

[24] IP, 27, 199, 321, 363; PI, 16; MC, 74.

apropiado decir que la sociedad impone la represión, aun cuando esta fórmula en los primeros escritos de Freud está en conexión con la inadecuada idea de que la sociedad, al imponer la represión, está simplemente legislando las exigencias de la necesidad económica objetiva. Esta ingenua y racionalista sociología se detiene, o por mejor decir cae, con la primera versión freudiana del psicoanálisis. El tardío Freud, como veremos, en su doctrina de la angustia se mueve hacia la posición de que el hombre es el animal que se reprime a sí mismo y que crea cultura o sociedad con el fin de reprimirse a sí mismo. Incluso la fórmula de que la sociedad impone la represión plantea un problema en vez de resolverlo, pero el problema que plantea es muy vasto. Porque si la sociedad impone la represión y la represión causa la neurosis universal de la humanidad, la consecuencia es que hay un vínculo intrínseco entre la organización social y la neurosis. El hombre, el animal social, es por eso mismo el animal neurótico. O, como lo dice Freud, la superioridad del hombre sobre los demás animales es su capacidad de neurosis, y su capacidad de neurosis es simplemente el reverso de su capacidad para el desarrollo cultural.[25]

Freud llega así a la misma conclusión que Nietzsche, "la enfermedad llamada hombre",[26] pero por un camino científico, por un estudio de la neurosis. La neurosis es una consecuencia esencial de la civilización o de la cultura. Aquí hay de nuevo una dura lección de humildad, que los críticos entusiastas y los apóstoles de Freud eluden o suprimen. Debemos estar preparados para analizar clínicamente como una neurosis no solamente la cultura extranjera que nos disgusta, sino también la nuestra.

[25] IP, 421; BW (Sexo), 622; ISA, 134; MM, 121.
[26] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 102.

II
Neurosis e historia

La doctrina de que todos los hombres están locos, parece contradecirse con una concepción histórica de la naturaleza y del destino del hombre: parece absorber todas las diferencias culturales, todos los cambios históricos, en una oscuridad en la que todos los gatos son pardos. Pero esta objeción olvida la riqueza y la complejidad de la teoría freudiana de la neurosis.

En principio hay muchas clases de neurosis, cada una con un conjunto de síntomas diferentes, una estructura distinta en las relaciones entre lo reprimido, el ego y la realidad. Estamos por consiguiente en una posición de vuelta a las diferencias y complejidades de las culturas particulares, si admitimos, como hace Freud en *El malestar de la cultura*, la hipótesis de que los distintos tipos de cultura pueden correlacionarse con los distintos tipos de neurosis: "Si la evolución de la civilización tiene una semejanza tan extraordinaria con el desarrollo de un individuo, y si los mismos métodos se emplean en ambos, ¿no se justificaría el diagnóstico de que muchos sistemas de civilización, o épocas de ella, quizá incluso la humanidad entera, han llegado a estar 'neuróticos' bajo la presión de las tendencias civilizadoras? De la disección analítica de estas neurosis podrían seguirse recomendaciones terapéuticas de un gran interés práctico".[1]

Y además, es un teorema freudiano que toda neurosis individual no es estática sino dinámica. Es un proceso histórico con su propia lógica interna. Dada la naturaleza básicamente insatisfactoria del compromiso neurótico, la tensión entre los factores reprimidos y represivos persiste y

[1] MC, 141.

produce una serie constante de nuevas formaciones de síntomas. Y la serie de formaciones de síntomas no es una serie informe de simples cambios; presenta un modelo represivo, que Freud llama el lento retorno de lo reprimido. Es una ley de las enfermedades neuróticas, dice, que estos actos obsesivos al aumentar vengan a unirse al impulso original y al acto mismo original prohibido.[2] La doctrina de la neurosis universal de la humanidad, si la tomamos en serio, nos constriñe a admitir la hipótesis de que el modelo de la historia presenta una dialéctica no reconocida hasta ahora por los historiadores: la dialéctica de la neurosis.

Una nueva interpretación de la historia humana no es un apéndice del psicoanálisis, sino una parte integrante del mismo. El hecho empírico que constriñe a Freud a englobar toda la historia humana en el área del psicoanálisis, es la aparición en los sueños y en los síntomas neuróticos de temas sustancialmente idénticos a los grandes temas, tanto rituales como místicos, de la historia religiosa de la humanidad. El vínculo entre la teoría de la neurosis y la teoría de la historia es la teoría de la religión, como se hace perfectamente claro en *Tótem y tabú* y en *Moisés y el monoteísmo*.

Y este vínculo afecta los dos extremos que vincula. Freud no sólo sostiene que la historia humana puede entenderse únicamente como una neurosis, sino además que la neurosis de los individuos puede entenderse sólo en el contexto de la historia humana como un todo. Desde el tiempo en que escribió *Tótem y tabú* (1913), dice Freud en *Moisés y el monoteísmo* (1937), "nunca he dudado de que los fenómenos religiosos se entienden únicamente según el modelo de los síntomas neuróticos del individuo".[3] De acuerdo con la analogía elaborada en *Moisés y el monoteísmo*: "En la historia de las especies ocurrió algo semejante a los acontecimientos de la vida del individuo. Es decir, que la humanidad como un todo pasó a través de conflictos de naturaleza agresiva sexual, que dejaron en ella huellas permanentes, pero que fueron en su mayor parte descartados y olvidados; más tarde, después de un largo periodo latente, vinieron de nuevo a la vida y crearon fenómenos semejantes por su estructura y su tendencia a los síntomas neuróticos".[4]

Con esta analogía integra Freud su noción de la "herencia arcaica"; la humanidad es prisionera del pasado en el mismo sentido en que "nuestros pacientes histéricos sufren a causa de reminiscencias" y en

[2] BW (T y T), 831. Cf. BW (T y T), 875; CP III, 454; CP IV, 93; ISA, 61, 71; MM, 122-29, 201.
[3] MM, 94.
[4] MM, 129.

que los neuróticos "no pueden escapar a su pasado".[5] De este modo, la sumisión de todas las culturas a su herencia cultural es una constricción neurótica. Y recíprocamente, Freud llegó a reconocer que el fondo de las neurosis de los individuos yace en la misma "herencia arcaica", "huellas en la memoria de las experiencias de las generaciones precedentes", las cuales "pueden sólo entenderse filogenéticamente".[6] El inconsciente reprimido que produce la neurosis no es un inconsciente individual sino colectivo. Freud se abstiene de adoptar los términos de Jung, pero dice: "El contenido del inconsciente es, sea como fuere, colectivo".[7] La ontogenia resume la filogenia (cada individuo resume la historia de la raza): en los pocos años de la niñez "debemos cubrir la enorme distancia del desarrollo desde el hombre primitivo de la edad de piedra al hombre civilizado de nuestros días".[8] De aquí se deduce que la teoría de la neurosis debe abarcar una teoría de la historia; y a su vez una teoría de la historia debe abarcar una teoría de la neurosis.

El psicoanálisis debe considerar la religión como una neurosis y como ese esfuerzo por llegar a lo consciente y a la cura, en la neurosis misma, sobre lo cual llegó Freud al final de su vida a centrar sus esperanzas para la terapia. Se piensa vulgarmente que el psicoanálisis rechaza la religión como un sistema erróneo de pensamientos ilusorios. En *El porvenir de una ilusión* Freud habla de la religión como una "satisfacción sustitutiva"; la analogía freudiana de la fórmula marxista, "el opio del pueblo". Pero de acuerdo con toda la doctrina de la represión, las "satisfacciones sustitutivas" –términos que aplica no sólo a la poética y a la religión, sino también a los sueños y a los síntomas neuróticos– contienen la verdad: son expresiones deformadas por la represión de los anhelos inmortales del corazón humano.

La verdadera concepción psicoanalítica de la religión es la que se adopta en *Moisés y el monoteísmo*, donde Freud trata de encontrar en el judaísmo y en el cristianismo la parte de verdad histórica y psicológica. Incluso Marx, en el mismo fragmento en el que aparece la conocida fórmula "el opio del pueblo", habla de la religión como "el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo despiadado".[9] Pero Marx, que carece del concepto de represión y del de inconsciente –es decir, no

---

[5] Estos pasajes y su importancia me fueron señalados por Rieff, "The Meaning of History and Religion in Freud's Thought", p. 115.

[6] CP V, 343; MM, 159. Cf. MM, 204-205.

[7] MM, 208.

[8] Freud, *Questions of Lay Analysis*, p. 167; citado por Rieff, "The Authority of the Past", p. 430.

[9] Marx, *Der Historische Materialismus*, p. 264.

estando preparado para reconocer el misterio del corazón humano–, no pudo proseguir la línea de pensamiento implícita en su propio epigrama. El psicoanálisis está preparado para estudiar el misterio del corazón humano, y debe reconocer que la religión es el corazón del misterio. Pero el psicoanálisis puede ir más allá de la religión sólo si se ve a sí mismo como un complemento de lo que la religión trata de hacer, particularmente, hacer consciente el inconsciente. Entonces el psicoanálisis sería la ciencia del pecado original. El psicoanálisis está en grado de definir el error en la religión sólo después de haber reconocido la verdad.

No se puede negar que las primeras obras de Freud, especialmente *Tótem y tabú*, contienen, junto a muchas otras que van hasta *Moisés y el monoteísmo*, otra línea de pensamiento respecto de la relación entre psicoanálisis e historia. Esta otra línea de pensamiento elabora la noción de que la ontogenia resume la filogenia de un modo distinto. El modelo psicoanalítico para comprender la historia no es la neurosis sino el proceso de desarrollo; o más bien, la madurez se considera no una vuelta de la neurosis infantil reprimida sino la superación de ella. De hecho, Freud hace una correlación entre las propias etapas psicosexuales del individuo y las etapas de la historia postuladas por los pensadores avanzados del siglo XIX, del tipo de Comte y de Frazer. Así, en *Tótem y tabú* dice que la fase animista corresponde al narcisismo, a la vez en tiempo y sustancia; la fase religiosa corresponde a la etapa de la objetivación en que la dependencia de los padres es superior; mientras que la fase científica corresponde a la madurez, en la cual el individuo que por ahora ha renunciado al principio del placer y ha aceptado la realidad, busca su objeto en el mundo externo.[10]

Esta línea de pensamiento es en Freud un residuo del optimismo y del racionalismo del siglo XIX. En ella la historia no es un proceso para convertirse en un enfermo, sino un proceso para convertirse en un sabio. El primer Freud, si olvidamos el tardío, justifica así la visión francamente ingenua y tradicionalista de la historia sostenida por la mayor parte de los psicoanalistas. Pero esta línea del pensamiento no es simplemente inadecuada como historia; es inadecuada como psicoanálisis. Pertenece a la primera concepción freudiana del psicoanálisis, como su primera teoría de los instintos y como su primera, y tradicionalista, teoría del ego humano.

Es verdad que el modo de acercarse a la historia esbozado en los últimos escritos de Freud implica grandes dificultades. El mismo Freud,

[10] BW (T y T), 876-77.

en el pasaje en que sugiere una correlación entre las culturas y las neurosis, pone el dedo en el corazón del problema al señalar la necesidad de desarrollar un concepto de cultura "normal" o sana, con el cual medir las culturas neuróticas que registra la historia.[11] Desde el punto de vista adoptado en este libro, el desarrollo de un concepto que deben afrontar a la vez el psicoanálisis y la historia es el problema central. Y la carencia de tal concepto explica la falla tanto de los historiadores como de los psicoanalistas (a excepción de Róheim), al proseguir los esfuerzos de pionero de Freud.

Pero si los historiadores no han seguido a Freud, los poetas se han anticipado a él señaladamente. Dígase si no hay, por ejemplo, una verdad aún inexplorada en la declaración del poeta alemán Hebbel: "¿Es tan difícil reconocer que la nación alemana no ha tenido hasta ahora la historia de una vida que mostrar a sí misma, sino solamente la historia de una enfermedad (Krankheitsgeschichte)?".[12] Y no solamente la nación alemana, que es, o solía ser, el chivo expiatorio que cargaba con todos los pecados del mundo occidental; según James Joyce "la historia es una pesadilla de la que trato de despertar".[13] Los poetas, y Nietzsche: *La genealogía de la moral* es el primer intento de concebir la historia del mundo como la historia de una neurosis en constante crecimiento. Y tanto Nietzsche como Freud encuentran la misma dinámica en la neurosis de la historia, un sentido de culpabilidad, siempre creciente, causado por la represión. El clímax de Nietzsche, "el mundo ha sido demasiado tiempo una casa de locos"[14] es similar a la oscura conclusión de *El malestar en la cultura*: "Si la civilización es un camino inevitable del desarrollo del grupo familiar al grupo de la humanidad como un todo, entonces una intensificación del sentido de culpabilidad estará inextricablemente vinculado a él, hasta que tal vez el sentido de culpabilidad llegue a alcanzar una magnitud que el individuo difícilmente pueda soportar".[15]

La necesidad de un acercamiento psicoanalítico a la historia se impone al historiador con una pregunta: ¿Por qué el hombre es el único entre todos los animales que tiene historia? Porque el hombre se distingue de los animales no sólo por poseer y transmitir de generación en generación ese aparato suprabiológico que es la cultura, sino además, si la historia y las transformaciones en el tiempo son características esenciales

---

[11] MC, 142.

[12] Cf. Lukacs, *Goethe und seine Zeit*, p. 131.

[13] Joyce, *Ulysses*, p. 35.

[14] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 712.

[15] MC, 142.

de la cultura humana y por tanto del hombre, por un deseo de transformar su cultura y de este modo transformase a sí mismo. Al hacer la historia "el hombre se hace a sí mismo", para usar el sugestivo título del libro de Gordon Childe. El proceso histórico se apoya entonces en el deseo del hombre de convertirse en otra cosa que lo que es. Y el deseo del hombre de convertirse en algo diferente es esencialmente un deseo inconsciente. Las verdaderas transformaciones de la historia no resultan de los deseos conscientes de los agentes humanos que las provocan, ni corresponden a ellos. Todos los historiadores lo saben, y, el filósofo de la historia, Hegel, en su doctrina de la "astucia de la razón", hace de ello un punto fundamental en su análisis estructural de la historia. En nuestros días, la humanidad sigue haciendo historia sin tener ninguna idea consciente de lo que en realidad quiere, o bajo qué condiciones dejaría de ser infeliz. Lo que de hecho hace es, al parecer, hacerse más infeliz a sí misma y llamar a esa infelicidad progreso.

La teología cristiana, o por lo menos la teología agustiniana, reconoce en la insatisfacción y la inquietud humanas, en el *cor irrequietum*, el origen psicológico del proceso histórico. Pero la teología cristiana, para explicar el origen de la insatisfacción humana y para señalarle una solución, tiene que sacar al hombre de su mundo real, del reino animal, e inculcarle ilusiones de grandeza. Y así la teología cristiana comete su más grave pecado, el pecado del orgullo.

La crítica real que Freud hace a la religión en *El porvenir de una ilusión* es la afirmación, también de Spinoza, de que la verdadera humildad reside en la ciencia. La verdadera humildad, dice, requiere que aprendamos de Copérnico que el mundo humano no es el fin o el centro del universo; que aprendamos de Darwin que el hombre es un miembro del reino animal; y que aprendamos de Freud que el ego humano no es siquiera el amo de su propia casa.[16] A excepción del psicoanálisis, no hay teoría laica o científica que se ocupe de por qué el hombre es un animal insatisfecho e inquieto. El animal insatisfecho es el animal neurótico, el animal con deseos propios de su naturaleza que no son satisfechos por la cultura. Desde el punto de vista del psicoanálisis, estos deseos insatisfechos y reprimidos, pero inmortales, mantienen el proceso histórico. La historia está conformada, más allá de nuestros deseos conscientes, no por la astucia de la razón sino por la astucia del deseo.

El enigma de la historia no está en la razón sino en el deseo; no en el trabajo sino en el amor. Un parangón con Marx nos hará más claro

[16] CP IV, 350-55.

a Freud. Es axiomático en el marxismo definir la esencia del hombre como el trabajo. Freud no reprocha al marxismo el énfasis que éste pone en la importancia del "factor económico" en la historia: estima realmente "su clara percepción de la influencia determinante que ejercen las condiciones económicas del hombre sobre sus reacciones intelectuales, éticas y artísticas".[17] Para Freud, trabajo y necesidad económica son la esencia del principio de la realidad: pero la esencia del hombre no reside en el principio de la realidad, sino en los deseos inconscientes reprimidos. No importa cuán vigorosamente lo apremien las necesidades económicas. Él no es en su esencia *homo economicus* u *homo laborans*; no importa cuán dura sea su lucha por el pan, no sólo de pan vive el hombre.

Así, Freud viene a propósito cuando la historia se plantea esta cuestión: ¿Qué quiere el hombre por encima y más allá del "bienestar económico" y el "dominio de la naturaleza"? Marx define el trabajo como la esencia del hombre y traza la dialéctica del trabajo en la historia hasta que el trabajo se abole a sí mismo. Hay entonces un vacío en la utopía marxista. A menos que no haya utopía, a menos que la historia nunca se elimine, a menos que el trabajo siga estando, como Fausto, arrastrado hacia realizaciones cada vez más grandes, debe encontrarse alguna otra definición más verdadera de la esencia del hombre. Freud sugiere que más allá del trabajo está el amor. Y si más allá del trabajo como fin de la historia está el amor, el amor debe haber estado siempre allá desde el comienzo de la historia, y debe de haber sido la fuerza oculta que proporcionaba la energía consagrada al trabajo y a hacer la historia. Desde este punto de vista, el Eros reprimido es la energía de la historia y el trabajo tiene que considerarse el Eros sublimado. De este modo, un problema no abordado por Marx puede abordarse con la ayuda de Freud.

El marxismo es un sistema sociológico. La importancia del "factor económico" es una cuestión sociológica de la que deben ocuparse los sociólogos. El mismo Freud, hablando como sociólogo, dice que al imponer la represión "básicamente el móvil de la sociedad es económico".[18] La querella entre el psicoanálisis y el "determinismo económico" se origina en los supuestos psicológicos tácitos que hay detrás del determinismo económico y, por tanto, se origina sólo cuando pasamos de la sociología a la psicología, de la abstracción de "sociedad" al individuo

[17] NA, 228.

[18] IP, 321.

humano concreto. El resultado no es la importancia de lo económico sino de su psicología. El propio Marx, aunque siempre complicado, no escapa a este supuesto tácito, sostenido generalmente por los partidarios del determinismo económico, de que las necesidades e impulsos humanos concretos que sostienen la actividad económica son exactamente lo que parecen ser y están enteramente en la conciencia: "autoconservación" y "placer", como lo entienden los utilitaristas, resumen la teoría psicoanalítica implícita en la ingenua invocación de categorías como "necesidad económica" y "necesidades humanas".

Pero la prueba de que las necesidades humanas no son lo que parecen ser está precisamente en el acontecer de la historia. La inquietud fáustica del hombre en la historia muestra que los hombres no se conforman con la satisfacción de sus deseos conscientes; los hombres no son conscientes de sus deseos reales. De este modo, la psicología de la historia debe ser psicoanalítica.

Apenas Marx afrontó esta cuestión de lleno, al carecer del concepto de los deseos inconscientes reprimidos, sólo pudo llegar a una psicología de la historia que condena al hombre a ser eternamente fáustico y excluye cualquier posibilidad de felicidad. Marx necesita una premisa psicológica para explicar la tendencia incesante hacia el progreso tecnológico que sustenta la dialéctica del trabajo en la historia. Careciendo de la doctrina de la represión o, más bien, no siendo capaz de ver al hombre como un enigma psicológico, Marx, como ha mostrado un crítico que comparte sus ideas, vuelve a la biología y postula, como ley absoluta de la biología humana, que la satisfacción de las necesidades humanas engendra siempre nuevas necesidades.[19] Si la insatisfacción humana es pues un hecho biológico, es incurable. Más concretamente, no sólo la "eliminación de la historia" sino también una "economía de la abundancia", como la imagina Marx en su aspecto utópico, están fuera de discusión. De aquí las oscuras nubes de pesimismo del tercer volumen de *El capital*, donde dice:[20]

> Lo mismo que el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para subsistir y para reproducirse, el hombre civilizado tiene que hacerlo en todas las formas de la sociedad y bajo todos los modos de producción. Con su desarrollo el reino de las necesidades naturales se extiende, porque sus necesidades aumentan, pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción, con las cuales se satisfacen estas necesidades.

---

[19] Cf. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, pp. 151-52.
[20] Marx, *El Capital*, III, p. 954.

Pero este supuesto marxista de una base biológica del "progreso" en la historia, lleva en realidad a la confesión de que él es incapaz de explicarlo psicológicamente.

El psicoanálisis puede proporcionar una teoría del "progreso", pero sólo considerando la historia como una neurosis. Al definir al hombre como el animal neurótico, el psicoanálisis no da por sentado únicamente el carácter fáustico del hombre, sino que además explica por qué el hombre es así. Citemos a Freud:[21]

> Lo que parece... un inagotable impulso hacia una ulterior perfección, puede entenderse fácilmente como un resultado de la represión de los instintos sobre la cual se basa todo lo más preciado de la civilización humana. El instinto reprimido nunca deja de esforzarse por la satisfacción completa, que consistiría en la repetición de una primitiva experiencia de satisfacción. Ni los sustitutos ni las formaciones reactivas, ni tampoco las sublimaciones bastarán para alejar la tensión permanente del instinto reprimido.

Del mismo modo, el psicoanálisis ofrece una armazón teórico para explorar la posibilidad de una salida a la pesadilla del eterno "progreso" y a la eterna insatisfacción fáustica, una salida a la neurosis humana, una salida a la historia. En el caso del individuo neurótico, la meta de la curación psicoanalítica es liberarlo de la carga de su pasado, de la carga de su historia, carga que le obliga a seguir teniendo historia y a ser la historia de un caso. El método de la curación psicoanalítica es profundizar la conciencia histórica del individuo, "llenar las lagunas de la memoria", hasta que despierte de su historia como de una pesadilla. La conciencia psicoanalítica, como una etapa más elevada de la conciencia general de la humanidad, puede ser asimismo el cumplimiento de la conciencia histórica, esa búsqueda cada vez más vasta y profunda de los orígenes, que ha obsesionado al pensamiento occidental desde el Renacimiento. Si la conciencia histórica se transforma al fin en conciencia psicoanalítica, la garra de la mano muerta del pasado sobre la vida del presente podría abrirse, y el hombre estaría listo para vivir en vez de hacer la historia, para gozar en vez de pagar viejas deudas, y para entrar en ese estado de Ser que era la meta de su Devenir.

---

[21] MPP, 56.

Segunda Parte

Eros

Los dos instintos de Freud –Eros y la Muerte– son hipótesis fundamentales para el carácter general de las fuerzas reprimidas inherentes a la naturaleza humana, en virtud de su vínculo con el cuerpo. Si bien reprimidos y no reconocidos, ellos son la energía que crea la cultura humana, y reconocer su existencia es interpretar ésta de nuevo. La cultura humana se vincula así, otra vez, al cuerpo humano. Eros crea la cultura, y Eros es el instinto sexual corporal.

III
Sexualidad e infancia

Como hemos visto en el capítulo primero, en nuestros deseos inconscientes reprimidos es donde encontraremos la esencia de nuestro ser, la clave de nuestra neurosis, mientras la realidad sea represiva, y la clave de lo que podríamos llegar a ser si la realidad dejara de provocar la represión. Los resultados de la exploración freudiana del inconsciente pueden resumirse en dos fórmulas: nuestros deseos reprimidos son los que teníamos, no reprimidos, en la infancia; y son deseos sexuales.

Al analizar los síntomas neuróticos y los sueños, Freud descubrió que contenían invariablemente un núcleo que representa una vuelta o regresión a experiencias de la primera infancia. Pero, de acuerdo con toda la hipótesis de la represión, la conciencia que entra en conflicto con el inconsciente es el producto de la educación. De aquí que los niños, en cierto sentido, no sean reprimidos. O, dicho de otro modo, en el niño lo consciente y lo inconsciente no están todavía separados. Era por tanto natural deducir que el adulto, al huir de la realidad represiva en los sueños y en las neurosis, vuelve a su propia infancia porque ésta representa un periodo de días más felices, antes de que llegara la represión.[1] Además, descubrió Freud que el análisis de los síntomas neuróticos conducía invariablemente no sólo a la infancia del paciente, sino también a su vida sexual. El síntoma no es simplemente un sustituto de un placer negado por la realidad, sino más específicamente un sustituto de una satisfacción sexual negada por la realidad. Pero los deseos sexuales reprimidos cuya presencia se señalaba eran en

[1] IP, 211-22, 349-73, 416; ISA, 125-29.

su mayor parte del tipo designado "anormal" o "perverso". De este modo, el análisis de la neurosis exigió la elaboración de una teoría de la sexualidad que explicara tanto la sexualidad pervertida como la normal y pudiera rastrear el origen de ambas en la infancia.[2]

El axioma sobre el cual construyó Freud esta extensión de su hipótesis básica, es que el esquema de la sexualidad normal adulta no es una necesidad natural, biológica, sino un fenómeno cultural. El esquema de la sexualidad normal adulta, el amor mutuo de hombre y mujer y todas las variaciones del esquema, representa una organización particular de ciertas posibilidades dadas del organismo humano. Esta organización sexual se hace posible por la organización social que marca la transición del mono al hombre, y al mismo tiempo permite esa organización social. La organización sexual del hombre y su organización social están tan estrechamente ligadas que no podemos decir cuál vino primero, sino que solamente podemos suponer una evolución simultánea, sea repentina o progresiva, de ambas.

La institución precisa en la transición del mono al hombre, el vínculo entre la sexualidad del hombre y su organización social, es la paternidad, con la protección prolongada de los hijos en condiciones de dependencia desvalida.[3] Esa paternidad implica la organización familiar de uno u otro tipo, y que la organización familiar es el núcleo de toda organización social es un axioma antropológico que Freud aceptó e integró en su estructura. La originalidad freudiana consiste en dirigir la atención a las consecuencias de la paternidad prolongada y de la prolongada dependencia infantil, en la vida sexual de padres e hijos. Por lo que toca a los padres, es claro que mientras la sexualidad adulta sirve al propósito socialmente útil de criar hijos, es para el individuo, en cierto sentido, un fin en sí mismo como fuente de placer, de acuerdo con Freud, el más grande placer. La sexualidad adulta, en la medida en que es restringida por las reglas destinadas a mantener la institución de la familia, y en la medida en que el deseo de la satisfacción sexual se desvía y se explota para el propósito de mantener una institución socialmente útil, es un claro ejemplo de esa subordinación del principio del placer al principio de la realidad, que es la represión; y como tal, es rechazado por la esencia inconsciente del ser humano y en consecuencia conduce a la neurosis.[4]

---

[2] IP, 308, 312-47.
[3] YE, 46; CP IV, 78n.
[4] IP, 421.

La infancia prolongada tiene consecuencias aún de mayor alcance. Por una parte, la infancia está protegida de las asperezas de la realidad por el cuidado paterno, representa un periodo de privilegiada irresponsabilidad y de libertad de la dominación del principio de la realidad. Esta privilegiada irresponsabilidad permite y provoca un precoz florecimiento de los deseos esenciales del ser humano, sin represión y bajo el signo del principio del placer.[5] Por otra parte, la dependencia objetiva del niño del cuidado paterno, especialmente de la madre, provoca una actitud dependiente hacia la realidad e inculca una necesidad pasiva, dependiente, de ser amado, que marcará todas sus futuras relaciones personales.[6] Esta vulnerabilidad psicológica se explota posteriormente para obtener la sumisión a la autoridad social y al principio de la realidad en general.

De este modo, la infancia prolongada configura los deseos humanos en dos direcciones contradictorias: por una parte, del lado subjetivo, hacia el omnipotente abandono al placer liberado de las limitaciones de la realidad; por otra parte, del lado objetivo, hacia la dependencia impotente de otra persona. Las dos tendencias entran en conflicto, porque la primera experiencia de la libertad y del abandono al placer debe sucumbir, al aceptar el principio de la realidad, en una capitulación forzada por la autoridad paterna bajo la amenaza de perder su amor. Y ya que el principio del placer ha sido forzado a capitular contra su voluntad y por razones que el niño no comprende, en circunstancias que reproducen sus primeras experiencias de dependencia desvalida (angustia), la capitulación sólo puede llevarse a cabo por la represión. Por ello constituye un trauma del cual el individuo no se recupera nunca psicológicamente. Pero en el inconsciente los sueños reprimidos del omnipotente abandono al placer persisten, como el núcleo de la neurosis universal del hombre y de su inagotable insatisfacción, el *cor irrequietum* de San Agustín. El conflicto infantil entre la impotencia real y los sueños de omnipotencia es además el tema fundamental de la historia universal de la humanidad. Y en ambos conflictos, en la historia del individuo y en la historia de la raza, las contingencias son el significado del amor.

Con la brutal e insistente pregunta sobre el origen corporal de las cosas espirituales, Freud se refiere no al amor sino a la sexualidad. Pero el hombre que puso en discusión lo que llamó la vida sexual de los

[5] CP IV, 14-18; ISA, 140.
[6] ISA, 105-108; 117, 140; NA, 114-16.

niños, y que insistió en el carácter sexual de chuparse el pulgar, debió tener una definición concreta de sexualidad. En efecto, la definición freudiana de los instintos sexuales demuestra que piensa en algo muy general. Es la energía o el deseo con que el ser humano persigue el placer, con la ulterior especificación de que el placer buscado es la actividad placentera de un órgano del cuerpo humano. Atribuyó la capacidad de procurar tal placer (una cualidad erotógena, la llama) a cualquier parte de la superficie del cuerpo humano y también a los órganos internos. El órgano en cuestión puede ser el genital, o puede ser la boca, como al chuparse el pulgar, o los ojos, como en el goce de mirar.[7] Si el sexo se define de este modo, habrá pocas posibilidades de negar que los niños tienen una vida sexual, o incluso que el sexo en este sentido es su objetivo principal. Los niños están naturalmente absorbidos en ellos mismos y en sus propios cuerpos: se aman a sí mismos. En la terminología freudiana, su orientación es narcisista. Los niños ignoran los grandes problemas de la vida, el principio de la realidad, y por ello no conocen otra guía que el principio del placer, haciendo de la actividad placentera de su propio cuerpo su único fin. Y ya que la niñez es un periodo de verdadera inmunidad ante los grandes problemas de la vida, los niños están realmente en condiciones de obtener placer de la actividad de sus cuerpos hasta un punto que no pueden los adultos. Así, la definición freudiana de sexualidad implica la afirmación de que los niños tienen una vida sexual más rica que la de los adultos.

Si convenimos en que los niños persiguen la actividad placentera de sus cuerpos, nos preguntamos por qué debe ésta llamarse sexual. La respuesta que Freud ofrece es una explicación genética e histórica de la sexualidad adulta, rastreando sus orígenes en la niñez. Dados sus fundamentos generales, dado su concepto general de la psique del individuo como una organización que evoluciona históricamente e históricamente determinada, Freud no podría sino rechazar la idea de que el poderoso impulso sexual del adulto apareció repentinamente en la pubertad. Y la prueba de los sueños y de los síntomas neuróticos señalaba, sin lugar a dudas, el origen infantil de la sexualidad reprimida del adulto. Ahora bien, decir que el esquema infantil de la búsqueda de la actividad placentera del cuerpo es sexual, equivale a decir que este es el esquema infantil que se desarrolla en la sexualidad adulta. Freud descubrió luego que esta hipótesis no solamente aclaraba la preeminencia de los temas sexuales en el inconsciente reprimido (en los sueños y

[7] BW (Sexo), 588 y nota; CP IV, 41.

en los síntomas), sino que además explicaba las perversiones sexuales del adulto, satisfaciendo de este modo los *desiderata* esenciales para una teoría adecuada de la sexualidad.

Si la sexualidad adulta normal es un esquema que ha surgido del deleite infantil en la actividad placentera de cualquier parte del cuerpo humano, lo que era originalmente una capacidad mucho más amplia para el placer en el cuerpo se ha limitado, concentrándose en un órgano particular, el genital, y subordinándose a un objetivo que deriva no del principio del placer, sino del principio de la realidad, particularmente a la reproducción (en la terminología freudiana, la función genital). Entonces el esquema de la sexualidad normal adulta (en la terminología freudiana, la organización genital) es una tiranía de un componente de la sexualidad infantil, una tiranía que suprime del todo algunos de los demás componentes y subordina los otros a ella.[8] (Veremos más adelante que la organización genital no está construida por el instinto sexual sino por el instinto de la muerte). Pero el esquema de la sexualidad normal adulta puede existir sólo con la condición de que el descartado esquema de la sexualidad infantil siga existiendo junto a él, y en conflicto con él, en el inconsciente reprimido.

Los elementos desechados de la sexualidad infantil, juzgados de acuerdo con el común de la sexualidad normal adulta, son perversos. Las perversiones sexuales del adulto, como la sexualidad normal adulta, son tiranías bien organizadas; representan además una concentración exagerada sobre una de las muchas potencialidades eróticas presentes en el cuerpo humano, que se exploran todas activamente en la infancia. La forma de esta tiranía, así como la estrecha conexión entre la sexualidad normal y la pervertida, se ilustra con el hecho de que diversas actividades eróticas, que se llaman perversiones si se persiguen como sustitutos del acto sexual normal, se consideran legítimas si se subordinan como preliminares al fin sexual normal. Los niños, por otra parte, exploran de modo anárquico e indiscriminado todas las potencialidades eróticas del cuerpo humano.[9] En términos freudianos, los niños son perversos de modo polimorfo. Pero si la sexualidad infantil considerada de acuerdo con el común de la sexualidad normal adulta es perversa, del mismo modo, la sexualidad normal adulta, considerada de acuerdo con el común de la sexualidad infantil, es una restricción innatural de las potencialidades eróticas del cuerpo humano.

---

[8] IP, 332.

[9] IP, 337.

La noción freudiana de la sexualidad normal adulta (organización genital) como una tiranía innatural, es tan opuesta a nuestro modo habitual de pensar que necesita ser elaborada. Habitualmente pensamos en el esquema de la sexualidad normal adulta como dado por la naturaleza, como una necesidad biológica. En otras palabras, aceptamos la subordinación de la actividad sexual al objetivo de la reproducción como algo natural. ¿En qué sentido, entonces, la llama Freud innatural? ¿No es la subordinación a la función reproductora una característica de la sexualidad dondequiera que aparezca, no sólo en los seres humanos sino también en los animales e incluso en las plantas? Los animales adultos parecen tener lo que Freud llama organización genital. ¿Dirá Freud que en ese caso la organización genital es una tiranía innatural?

Estas objeciones nos llevan a la raíz del problema de la distinción entre el hombre y los animales. El psicoanálisis debe sostener que hay una distinción cualitativa entre el hombre y los animales; pero la distinción se basa en lo que acaso es sólo un fenómeno cuantitativo, es decir, la peculiar prolongación de la infancia en la especie humana. En el caso del hombre, la prolongación de la infancia y el retraso de la pubertad dan a la sexualidad infantil un largo periodo en el cual puede madurar, y al mismo tiempo el cuidado de los padres la protege del principio de la realidad. Bajo estas condiciones, la sexualidad infantil llega a un florecimiento con el que no puede haber paralelo en otras especies de animales. Por ello, hay un conflicto en la vida sexual del hombre como no lo hay en otros animales. En el hombre la sexualidad infantil es reprimida y nunca se desarrolla; la represión (y en consecuencia la neurosis) distingue al hombre de los demás animales. El resultado es que la organización genital es una tiranía en el hombre, porque su peculiar infancia le ha dejado una sumisión que dura toda la vida (o sea una fijación) al esquema de sexualidad infantil.

Así, la teoría freudiana de las sexualidad infantil es parte esencial de su teoría de la neurosis, de modo que Freud pone este concepto en el mismo nivel de importancia que su concepto de la represión y del inconsciente, y dice que el psicoanálisis se sostiene o cae con la expansión de la idea de la "función sexual" que se opone a la más limitada de una "función genital".[10] No nos ocupa ahora el valor terapéutico del concepto de sexualidad infantil como ayuda para el tratamiento psiquiátrico de los individuos, cuyas neurosis han alcanzado un grado

[10] CP II, 192.

tal que los incapacitan para la vida práctica. Lo que interesa es la luz que el concepto de sexualidad infantil arroja sobre la neurosis universal de la humanidad y sobre su naturaleza última y su destino.

En la teoría freudiana de la sexualidad infantil hay sobre todo una crítica de la función genital y un rechazo implícito de la comunicación genital, al "amor libre" y al orgasmo, como solución del problema sexual. No sólo hay una crítica implícita de D. H. Lawrence, hay una crítica implícita de los discípulos superficiales del mismo Freud, e incluso de algunos importantes como Abraham, Reich, Fenichel, que idealizaron el "carácter genital" como una salida de la neurosis humana. Así Fenichel: "La capacidad de obtener una completa satisfacción a través del orgasmo genital hace posible la regulación psicológica de la sexualidad, y de este modo pone fin a la condena de las energías de los instintos, con sus deplorables efectos sobre la conducta de la persona".[11] Esta apariencia de encontrar la solución a los problemas del mundo en lo genital ha desacreditado mucho al psicoanálisis: la humanidad, por su historia y por su experiencia personal, sabe más. Cuán peligrosas trampas hay a ambos lados del camino del psicoanálisis, puede verse en la triste carrera de Wilhelm Reich. Un hombre de aguda percepción de las implicaciones sociológicas del psicoanálisis, que se basó en la teoría de la sexualidad infantil, como hacen los neofreudianos, y concluyó con una glorificación del orgasmo como la solución de todos los males sociales y corporales.

Freud ve un conflicto, en su primera teoría entre el principio del placer y el principio de la realidad, en su teoría posterior entre Eros y la Muerte, en el acto genital mismo. Distingue el placer preliminar y el placer final en la comunicación sexual. El placer preliminar es el juego preliminar con todas las partes del cuerpo, y representa una perpetuación del puro juego perverso y polimorfo de la sexualidad infantil. El placer final, con el orgasmo, es puramente genital y postpubertal.

Desde el punto de vista freudiano, la subordinación del placer preliminar al placer final en la comunicación sexual es un compromiso que oculta un conflicto entre el deseo del niño, inmortal en nosotros, del juego puro polimorfo, y el principio de la realidad que nos impone la organización genital. Este conflicto explica el hecho de que mientras no es verdad, como dijo el padre de la Iglesia, que *post coitum omne animal triste*, es verdad en el animal humano: el niño inmortal en nosotros

[11] Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 496. Cf. Abraham, *Selected Papers*, pp. 407-15; Reich, *The Function of the Orgasm.*

está frustrado, aun en el acto sexual, por la tiranía de la organización genital. De aquí el esfuerzo por destruir la organización genital en ciertas prácticas de misticismo, siendo capaz el misticismo, como dice Freud, "de percibir ciertas relaciones en las capas más profundas del ego y del id que serían de otro modo inaccesibles".[12] Los heréticos cristianos conocidos como adamitas, que trataron de rescatar en esta vida el inocente erotismo de Adán antes de la caída, practicaban el *coitus reservatus*, comunicación sin orgasmo, es decir, el puro placer preliminar.[13] Si conociera el psicoanálisis, Needham no se inquietaría tanto porque en el misticismo taoísta "el *coitus reservatus* fuera considerado tan valioso para la salud mental".[14]

Para Freud, la clave no sólo de la sexualidad normal adulta, sino de toda nuestra reprimida y oculta esencia última, está en la sexualidad infantil. No es ésta una afirmación que aceptemos fácilmente. La ignorancia y el miedo, resultados ambos de la represión, junto a la noble ilusión, alimentada por nuestras más altas aspiraciones, de que somos sólo alma y no cuerpo, pone en movimiento uno u otro de los numerosos mecanismos de evasión intelectual cada vez que el tópico de la sexualidad se trata seriamente. Si el respeto por la actitud científica ha llevado a una cierta tolerancia o apertura hacia el tópico general, los detalles específicos son más de lo que podemos aceptar, y nos deslizamos a la evasión del desagrado o del pasatiempo. Estamos dispuestos a dejar de escuchar de buena gana cuando se nos dice que la sexualidad infantil es perversa de modo polimorfo. Y Freud pretende que esa perversidad polimorfa es el esquema de nuestros más profundos deseos. ¿Cómo se puede tomar en serio esta afirmación?

Si nos despojamos de los prejuicios que circundan lo "perverso", si tratamos de ser objetivos y de analizar lo que la sexualidad infantil es en sí misma, tenemos que volver de nuevo a la definición. La sexualidad infantil es la persecución del placer obtenido por la actividad de cualquiera y de todos los órganos del cuerpo humano. Definida de este modo, la esencia última de nuestros deseos y de nuestro ser es, ni más ni menos, el goce de la vida activa de todo el cuerpo humano. Esa es la noción freudiana que se hace suficientemente clara si analizamos la naturaleza específica de los componentes "perversos" de la sexualidad infantil. Estos incluyen el placer de tocar, de ver, de la actividad

[12] NA, 106.
[13] Cf. Huxley, *Tomorrow and Tomorrow*, pp. 289-301; Eliade, *Le yoga*, pp. 250, 267, 270, 396.
[14] Needham, *Science and Civilization in China*, II, p. 149.

muscular, e incluso de la pasión por el dolor.[15] Por ello, es perfectamente coherente, y no implica un cambio de opinión, que en sus últimos escritos Freud añada el término "instinto vital" como sinónimo de lo que en otros contextos llamó "instinto sexual", "Eros", o la "libido". Y no hay diferencia entre la noción freudiana de la esencia última del ser humano y la de William Blake cuando dijo: "La energía es la única vida, y es del cuerpo... la energía es el Goce Eterno".[16] Como en su concepto de la represión y del inconsciente, así en el de la libido Freud aparece menos como un inventor de inauditas novedades que como alguien que percibió de modo científico y racional intuiciones que acosaron la imaginación de poetas y filósofos en el periodo moderno o romántico de nuestra historia intelectual.

Freud y Blake afirmaron que la esencia última de nuestro ser permanece en nuestro inconsciente secretamente fiel al principio del placer, o, como Blake lo llamó, del goce. Decir esto es poner en duda los supuestos psicológicos sobre los cuales se ha construido nuestra moral occidental. Durante dos mil años o más, el hombre ha estado sometido a un sistemático esfuerzo por convertirlo en un animal ascético. Pero sigue siendo un animal que busca el placer. La disciplina paterna, la censura religiosa del placer corporal, y la exaltación filosófica de la vida de acuerdo con la razón, han hecho al hombre aparentemente dócil, pero secretamente indómito en su inconsciente, y por ello neurótico. El hombre sigue siendo indómito porque en la infancia probó el fruto del árbol de la vida, sabe que es bueno y nunca lo olvida.

Freud afirma también que a pesar de los dos mil años de elevada educación, basada en la idea de que el hombre es esencialmente una alma aprisionada por razones misteriosas y accidentales en un cuerpo, el hombre sigue siendo incurablemente obtuso y aun se piensa secretamente a sí mismo ante todo y primeramente como un cuerpo. Nuestros deseos reprimidos no lo están precisamente para el goce, sino específicamente para el goce de la satisfacción de la vida de nuestros propios cuerpos. Los niños, en la etapa de la primera infancia que Freud considera crítica, son incapaces de distinguir entre sus almas y sus cuerpos; en la terminología freudiana, son el propio ideal de sí mismos.[17] Los niños son además incapaces de hacer la distinción, fundamental para la cultura, el principio de la realidad y los grandes problemas de la vida,

[15] BW (Sexo), 599-602.

[16] Blake, *The Marriage of Heaven and Hell.*

[17] CP IV, 51.

entre las funciones superiores e inferiores de las partes del cuerpo. No han adquirido ese sentido de la vergüenza que, de acuerdo con la narración bíblica, expulsó al género humano del paraíso y que, podemos presumir, desaparecería si se recobrará el paraíso.[18] Los síntomas neuróticos, con su fijación en las perversiones y en las obscenidades, demuestran el rechazo de la esencia inconsciente de nuestro ser a aceptar en el dualismo de carne y espíritu lo superior y lo inferior.

De este modo, la doctrina freudiana de la sexualidad infantil, entendida correctamente, es en esencia una nueva formulación científica y una nueva afirmación del tema religioso y poético de la inocencia de la infancia. Freud, por supuesto, ni aboga por ello ni considera posible la vuelta a un estado de inocencia; dice simplemente que la infancia permanece como una meta indestructible del hombre. Su pesimismo se basa en definitiva en su impotencia para ver cómo se reconcilia esta meta con el compromiso igualmente profundo del hombre con la cultura y con el progreso cultural. Tomando esto en cuenta, es exacto decir que Freud toma con absoluta seriedad la afirmación de Jesús: "A menos que os volváis como niños pequeños, no entraréis de ningún modo en el reino de los cielos". Como ideal religioso, la inocencia de la infancia se ha resistido a ser asimilada a la tradición racional teológica. Sólo místicos y heréticos como San Francisco y Jacob Boehme han hecho del ideal de Cristo el suyo propio. Poetas como Blake y Rilke han afirmado su validez secular. Rousseau intentó concebirlo en términos filosóficos y racionales. Freud lo formuló como un axioma indispensable de la psicología científica.

Este concepto de la infancia permitió a Freud percibir una forma fundamental de la actividad humana en el mundo, por encima y más allá de la actividad económica y de la lucha por la existencia dictadas por el principio de la realidad. Los niños por una parte persiguen el placer, por otra son activos; su placer está en la vida activa del cuerpo humano. Entonces, ¿cuál es el esquema de actividad, libre del trabajo, de los grandes problemas de la vida y del principio de la realidad, que se esboza en la vida de los niños? La respuesta es que los niños juegan.[19]

Freud no se refiere netamente a todas las actividades reconocidas convencionalmente como juegos de niños; hace además un análisis estructural de las actividades infantiles que insistía eran sexuales y perversas, de las cuales es prototipo chuparse el pulgar. En la primera

[18] Cf. BW (Sueños), 294.
[19] BW (T y T), 872; CP IV, 17, 174-76.

infancia, según Freud, el niño toma inevitablemente su propio cuerpo como su objeto sexual; y al hacerlo, juega con él. El juego es el carácter esencial de la actividad gobernada por el principio del placer más que por el principio de la realidad. El juego es "no intencionado, y no obstante en cierto sentido significativo".[20] Es lo mismo si decimos que el juego es el modo erótico de la actividad. El juego es esa actividad que, en el goce de la vida, une al hombre con los objetos de su amor, como es evidente el papel del juego en la actividad genital del adulto normal. Pero, de acuerdo con Freud, la esencia última de nuestro ser es erótica, y exige una actividad que concuerde con el principio del placer.

Freud integró de este modo en su ciencia la famosa conclusión de *Las cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller: "El hombre juega sólo cuando es un hombre en el sentido total de la palabra, y es sólo completamente un hombre cuando juega". Y, desde otro punto de vista, dice Sartre: "Tan pronto como un hombre se considera libre y desea usar su libertad... entonces su actividad es juego".[21] Sartre estima el concepto de juego por lo que éste tiene que ver con el problema de la libertad existencial. Schiller lo estimaba por lo que tenía que ver con la naturaleza estética del hombre. Pero la misma idea de juego puede ser y ha sido alcanzada por espíritus que se movían dentro de la tradición religiosa cristiana y que admitían seriamente la idea cristiana de la redención y de la resurrección de la carne: por ejemplo, Jacob Boehme, origen de la teología mística protestante. Citemos a H. H. Brinton:[22]

> Al dar a la voluntad la primacía sobre el intelecto, el sistema de Boehme hace en extremo difícil la definición de la naturaleza del *summum bonum*, que es el fin de toda acción. La esencia de la voluntad es una actividad intencionada, y no obstante tal actividad está engendrada en la necesidad. ¿Cómo podemos entonces tener la actividad como una meta final? Boehme contesta llamando "juego" al estado perfecto. En el "juego" la vida se expresa por sí misma en su plenitud, por consiguiente, al considerar el juego como un fin significa que la vida misma tiene un valor intrínseco... Cuando Boehme habla de la vida de Dios como es en sí misma, se refiere a ella como a un "juego"... Adán debiera haberse contentado jugando con la naturaleza en el Paraíso. "Como Dios juega con el tiempo de este mundo exterior, así debiera también el hombre, en su interior divino, jugar con el exterior en las maravillas de Dios reveladas en este mundo, y abrir la Sabiduría Divina en todas las criaturas, cada una de acuerdo con su cualidad propia". Adán cayó cuando este juego se convirtió en un problema serio.

---

[20] Guardini citado por Huizinga, *Homo Ludens,* p. 19; cf. Huizinga, *op. cit.,* pp. 1-27.

[21] Sartre, *El ser y la nada,* pp. 580-81; Schiller, *Essays Aesthetical and Philosophical,* p. 71.

[22] Brinton, *The Mystic Will,* pp. 217-18.

Boehme tenía la divina ingenuidad de tomar en serio la promesa cristiana de la resurrección de la carne, de la perfección del hombre en la carne; como dice Brinton: "Boehme no oye la melodía divina ni en un coro de ángeles protestantes, ni en el canto gregoriano de la Iglesia. Para él está en *das Freudenspiel der ewigen Gebärung*, 'el gozoso juego de la eterna generación'".[23] En otras palabras, Boehme no colocó la perfección ni la bienaventuranza del hombre en una vida futura protestante ni en los sacramentos católicos, sino en la transformación de esta vida corporal en un juego gozoso.

Los místicos y heréticos del tipo de Jacob Boehme merecen más honor del que han recibido por parte de los humanistas laicos. Porque los modernos intelectuales humanistas laicos han seguido sobre todo a Platón y a Descartes al abismo del disparatado error de que la verdadera esencia del hombre reside en la actividad mental desligada del cuerpo. Los esfuerzos de los filósofos por superar el dualismo cuerpo-espíritu en teoría, son traicionados por su propio compromiso práctico con la vida pura del espíritu. El racionalismo de los filósofos sólo los ha llevado más lejos en el error, y la irracionalidad de los místicos les ha permitido sostener una verdad para la cual no había llegado aún el momento. Acaso ha llegado ahora el momento en que el místico puede romper el cristal a través del cual ve todas las cosas nebulosamente, y el racionalista puede romper el cristal a través del cual ve todas las cosas claramente, y ambos pueden entrar juntos en el reino de la realidad psicológica.

La doctrina de que el juego es el modo esencial de actividad para una humanidad libre o perfecta o satisfecha, tiene obvias implicaciones de reforma social. Hace unos cien años, el socialista utópico Fourier trató de dar forma a la estructura de una sociedad en la cual el trabajo se transformaría en juego. Su influencia puede verse en algunos de los primeros escritos de Marx, en que pide la eliminación del trabajo como una condición preliminar necesaria para la emancipación de una actividad personal genuinamente libre y genuinamente humana. Estas especulaciones utópicas han sido consideradas irrisorias por los realistas, que al parecer se sienten felices si pueden probar con su particular interpretación de la doctrina del pecado original que sus hijos y los hijos de sus hijos están condenados a ser tan desdichados como lo son ellos. Pero la historia transforma la cuestión de la reorganización de la sociedad y de la naturaleza humanas en el espíritu del juego,

[23] Brinton, *op. cit.*, p. 252.

yendo de una posibilidad especulativa a una necesidad realista. Los observadores más realistas señalan la creciente enajenación del hombre de su trabajo; la posibilidad de un desempleo masivo –es decir, la liberación del trabajo– dada por la tecnología moderna; y la total incapacidad de la naturaleza humana tal como es hoy para hacer un uso auténticamente libre del ocio, para jugar.

La crisis de nuestro tiempo fue diagnosticada por uno de los economistas más grandes y con mayor sentido de la realidad del siglo XX, John Maynard Keynes, en un ensayo escrito en 1930 y titulado *Posibilidades económicas para nuestros nietos*. Keynes toma como premisa el supuesto de que, gracias a los progresos de la moderna tecnología, la humanidad está resolviendo el problema económico, que "hasta ahora había sido siempre el primordial y más apremiante problema de la raza humana, no sólo de la raza humana, sino de todo el reino biológico desde los comienzos de la vida en sus formas más primitivas".[24] Las reflexiones de Keynes sobre esta situación son las siguientes:

> De este modo hemos sido desarrollados expresamente por la naturaleza –con todos nuestros impulsos y nuestros instintos más profundos– para el fin de resolver el problema económico. Si el problema económico se resolviera, la humanidad se vería privada de su fin tradicional.
>
> ¿Será esto una ventaja? Si se cree verdaderamente en los valores reales de la vida, la esperanza por lo menos abre la posibilidad de una ventaja. No obstante, pienso con terror en la nueva adaptación de los hábitos y de los instintos del hombre común, alimentados en él por innumerables generaciones, los cuales se le debe pedir que deseche en pocas décadas.
>
> Para usar el lenguaje actual, ¿no debemos esperarnos una "depresión nerviosa" general? Tenemos ya una pequeña experiencia de lo que quiero decir; una depresión nerviosa del tipo que es ya bastante común en Inglaterra y en los Estados Unidos entre las mujeres casadas de las clases acomodadas, mujeres desdichadas, muchas de ellas, que por su riqueza han sido privadas de sus tareas y ocupaciones tradicionales, cocinar, limpiar y remendar, las cuales no pueden encontrar suficientemente divertidas porque carecen del aguijón de la necesidad económica y son, sin embargo, absolutamente incapaces de encontrar algo más divertido.

Para los que ganan el pan de cada día con el sudor de su frente, el ocio es una felicidad ardientemente deseada, hasta que lo obtienen.

Ahí está el tradicional epitafio escrito para ella misma por la vieja sirvienta:

---

[24] Keynes, *Essays in Persuasion,* pp. 366-67.

No me guardéis luto, amigos, no lloréis nunca por mí,
porque voy a no hacer nada para siempre jamás.

Éste era su paraíso. Como otros que esperan el ocio, ella pensaba cuán agradable sería pasar el tiempo escuchando, porque había otro dístico en su poema:

Con salmos y dulce música los cielos sonarán,
pero yo no participaré en el canto.

No obstante, sólo para aquellos que participen en el canto, será la vida tolerable, ¡y qué pocos de nosotros podemos cantar!

Estas reflexiones originaron en Keynes un estado de angustiosos presagios. "No hay país ni pueblo", escribe, "que pueda esperar la época del ocio y de la abundancia sin terror".

Desde el punto de vista freudiano, la nueva adaptación necesaria de los hábitos y de los instintos del hombre común no es menos tremenda, pero hay motivos para un optimismo no accesible a Keynes. Para Keynes, el arte de la vida misma, que en una época de ocio y abundancia tendrá que reemplazar al arte de acumular los medios de vida, es un arte difícil que requiere una refinada sensibilidad del estilo de la que poseía el grupo de Bloomsbury e inmortalizada en la obra de Virginia Woolf.

Así, Keynes ve con terror la probabilidad de la emancipación del hombre común del trabajo. Pero, desde el punto de vista freudiano, todo hombre común ha conocido el paraíso del juego en su propia niñez. Bajo los hábitos de trabajo en cualquier hombre yace el instinto inmortal del juego. El fundamento sobre el cual se construirá el hombre del futuro está siempre allí, en el inconsciente reprimido. El fundamento no deberá crearse de la nada, sino rescatarse. La naturaleza –o la historia– no nos pone una meta sin dotarnos de los medios para alcanzarla.

Pero el concepto de juego no es simplemente un instrumento de la profecía escatológica y de la crítica social. Tiene, como todos los conceptos escatológicos valiosos, aplicaciones analíticas a la historia y a la antropología. Huizinga en *Homo ludens* elaboró la definición de Frobenius de la cultura humana como *eines aus dem natürlichen Sein aufgestiegenen Spieles*. Muestra la presencia de un elemento de juego irreductible y no funcional en todas las categorías básicas de la actividad cultural humana: en la religión, el arte, la guerra, la jurisprudencia,

la economía. Huizinga sugiere que el progreso de la civilización ha reprimido el elemento de juego en la cultura. Su implicación es que, ya que el juego es el modo distintivo de la actividad humana, el progreso de la civilización ha deshumanizado la cultura.

Tomemos, por ejemplo, el comportamiento económico. El elemento de juego de la economía primitiva –en las competencias de prestigio del *potlatch* y en los juegos de prendas– es obvio. Quizá la economía primitiva puede distinguirse de la economía civilizada en que es un esquema de comportamiento económico en el cual el juego y el principio del placer tienen la primacía sobre el cálculo ostensiblemente racional de la máxima ganancia, es decir, sobre el principio de la realidad. Acaso, de un modo más general, los dos niveles de cultura que la sociología ha distinguido bajo diferentes etiquetas, el primitivo y el civilizado, *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, el popular y el urbano, pueden distinguirse psicoanalíticamente. El primitivo, es ese nivel de cultura en el cual predomina el ritmo de lo que Freud llama el proceso primario, el ritmo de los sueños y del juego infantil. El civilizado, es ese nivel de cultura que reprime eficazmente el ritmo del proceso primario a favor de la racionalidad y del principio de la realidad. La exploración de esta hipótesis toca a la antropología psicoanalítica.

¿Y no hay ningún elemento de juego en ese triunfo del racionalismo utilitario y del principio de la realidad, en el comportamiento económico moderno? Hace cincuenta años Thorstein Veblen, en la *Teoría de la clase ociosa*, expuso los resortes psicológicos irracionales de la acumulación pecuniaria y mostró que la competencia económica, no la teoría sino la práctica, considerada psicológicamente es una "competencia de propiedad" que desciende en línea directa del juego bárbaro de la guerra predatoria.[25] Muy recientemente, los teóricos economistas, al abandonar la idea de que el modelo de un hombre racional y utilitario puede explicar las condiciones reales del comportamiento económico, han encontrado su más provechoso modelo alternativo en la teoría de los juegos de azar y de las competencias.[26]

¿Qué tiene entonces que añadir el psicoanálisis a Huizinga y a Veblen? El elemento de juego que hay en la cultura proporciona *prima facie* la justificación de la doctrina psicoanalítica de la sublimación, que considera las actividades culturales "superiores" como sustitutos de los placeres infantiles perdidos. De este modo, el estudio del dinero

[25] Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, p. 28.

[26] Von Neumann y Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior.*

de Ferenczi, como sublimación, desde el punto de vista psicoanalítico, concluye con la afirmación de que la persecución del dinero está gobernada no sólo por el principio de la realidad, sino también por el principio del placer.[27] Ferenczi es confirmado por *La teoría de los juegos y del comportamiento económico.*

Por otra parte, el concepto psicoanalítico del inconsciente reprimido parece necesario para poder definir el elemento de juego en la cultura. Parece ser un rasgo esencial del elemento de juego en la cultura, por ejemplo, la "competencia de propiedad" que no debe percibirse o gozase como tal, es un juego inconsciente, y al mismo tiempo nunca es puramente un juego. En otras palabras, tiene la misma estructura física que un síntoma neurótico. De acuerdo con la teoría freudiana fundamental, un instinto reprimido está obligado a volver en forma de síntomas neuróticos, de compromisos entre el principio del placer y el principio de la realidad que no se reconocen como tales. Y los síntomas neuróticos son "satisfacciones sustitutivas": proporcionan placer, pero solamente placer neurótico. Una mayor claridad desde el punto de vista psicoanalítico sobre la cultura como juego neurótico depende del difícil y paradójico concepto de la sublimación, al que volveremos más adelante en este libro. Mientras tanto, advertimos al lector que analizar la cultura o la actividad económica o inclusive las competencias, como juego, como una manifestación de Eros, sin tomar también en cuenta el instinto freudiano de la agresión, el "instinto predatorio" de Veblen, dicho escuetamente, es unilateral.

Nuestro indestructible deseo inconsciente de una vuelta a la infancia, nuestra profunda fijación infantil, es el deseo de una vuelta al principio del placer, de una recuperación del cuerpo del cual la cultura nos enajena, y del juego en vez del trabajo. Y no obstante, por otra parte, la infancia no puede recuperarse y el paraíso no puede ser recobrado. Porque la experiencia infantil de la libertad y su abandono al placer tiene una falla fatal. No se ha adaptado al principio de la realidad. Más tarde veremos que la muerte es la realidad a la cual los seres humanos, niños y adultos, no pueden adaptarse. El mundo infantil del placer y del juego está construido por deseos no inhibidos por el principio de la realidad y satisfechos por una irreal, alucinante satisfacción. A través de un mecanismo elemental, al pensar en la satisfacción de los deseos, que sobreviven además en las quimeras y en la fantasía de los adultos, el niño es capaz de crear un mundo donde los

---

[27] Ferenczi, *Sexo y psicoanálisis,* pp. 319-31.

sueños se hacen realidad y los deseos son todopoderosos. Y por ello esta primera floración de la vida erótica del hombre sigue siendo fundamentalmente subjetiva. No logra alcanzar el mundo objetivo; el niño se toma a sí mismo y a su propio cuerpo como el objeto de su amor. En la terminología freudiana, la sexualidad infantil es esencialmente autoerótica o narcisista. Freud es demasiado realista para seguir a los místicos o a los románticos que desean ignorar las exigencias del principio de la realidad. El infantilismo, no obstante glorificado, no es una solución.

De aquí que para Freud haya una contradicción final entre el principio de la realidad y nuestros deseos inconscientes. Este es el origen del pesimismo freudiano, y el problema central de cualquiera que tome a Freud en serio. De aquí que cualquiera que tome a Freud en serio deba seguirlo en la íntima anatomía de los deseos infantiles, en su terminología, en la sexualidad infantil. Incluso en la infancia, según Freud, se puede ver al amor humano ir más allá de sí mismo y encontrar su primer objeto en el mundo, la madre. Nuestro análisis de Eros, inclusive del Eros infantil, es incompleto mientras no hayamos analizado este amor por los objetos del mundo, cómo se origina y cuál es su fin.

IV
El yo y el otro: Narciso

La familia humana se distingue de la familia animal por la prolongación del periodo durante el cual el niño está protegido por el cuidado de los padres de las duras realidades de la vida. En esta situación privilegiada, las potencialidades eróticas de la naturaleza humana florecen, pero florecen en una atmósfera sobrenatural, divorciada de las realidades de la vida. Por ello, este precoz florecimiento de la vida erótica debe sucumbir a la represión cuando afronta, al fin, el principio de la realidad. Pero, si bien reprimida, o más bien por estar reprimida, esta primera experiencia amorosa queda en nosotros como el sueño inmortal del amor, como una indestructible exigencia de la naturaleza humana, como el origen de nuestra inagotable insatisfacción. La experiencia infantil a la cual vuelven nuestros sueños es una experiencia de placer, de modo que la vuelta al principio del placer es una indestructible exigencia de la naturaleza humana. ¿Pero es una vuelta al principio del placer todo lo que exige la naturaleza humana? Desde el punto de vista freudiano, esta pregunta equivale a la de si la sexualidad infantil supone algo por encima y más allá del placer.

La sexualidad genital adulta normal, tanto en el nivel de la comunicación física como en el nivel sublimado de seres enamorados, indica que el instinto sexual busca, por encima y más allá del placer corporal, una forma apropiada de unión con los objetos del mundo. Pero el esquema de la sexualidad adulta normal, como hemos visto, no puede ser la clave de la naturaleza esencial de los deseos eróticos de la humanidad. Si preguntamos qué relación con los objetos del mundo está contenida en el esquema de la sexualidad infantil, entonces tenemos que tomar como punto de partida la repetida afirmación freudiana

de que la sexualidad infantil sigue dos caminos para encontrar esos objetos en el mundo, muestra dos modos de relación o de unión entre ella y los objetos del mundo.

Los términos que usa con más frecuencia para designar estas dos relaciones son "identificación" y "elección del objeto". Define la identificación como el deseo de ser como otro objeto, y la elección del objeto como el deseo de poseer otro objeto. Escribe, en general, como si la identificación fuera el modo en el cual los niños aman a sus padres, mientras que la elección del objeto es el modo en el cual aman a sus madres.[1] Mediante su propensión natural a crear identificaciones y elecciones de objetos, Eros constituye la familia, que es a su vez el modelo de toda organización social. Y al identificarse con sus padres, los niños absorben y hacen suyas las reglas morales de aquéllos (el superego), de modo que mediante su propensión a la identificación, Eros es el origen de la moralidad.

Para comprender las categorías freudianas de identificación y de elección del objeto, debemos ir detrás de ellas, y pedir una explicación de por qué el amor por los objetos del mundo toma estas dos formas, y sólo estas dos. Después de todo, no es por sí mismo evidente que el amor se oriente, por una parte, a ser un deseo de ser "como", y por otra, a un deseo de poseer.

Partiendo del axioma de que el amor por los objetos del mundo se modela sobre el amor original del niño por la madre, Freud sostiene que la relación del niño con la madre es ante todo y, en principio, una relación de dependencia de la madre para sobrevivir. El camino hasta la madre está establecido antes que nada por las necesidades económicas elementales. En la terminología freudiana, del primer par de instintos básicos, el instinto sexual sigue un camino hasta un objeto designado para él por el instinto de autoconservación. Por eso Freud llama a la elección del objeto, modelada sobre el esquema primitivo del amor a la madre, anaclítica, es decir "que se inclina hacia" el instinto no sexual de autoconservación. Este carácter anaclítico de la elección del objeto, su conexión con la autoconservación, la necesidad económica y la dependencia, explica por qué su finalidad característica es la posesión del objeto. Freud encuentra otro esquema de elección, enteramente distinto de la elección anaclítica del objeto, en el cual el modelo infantil del objeto no es la madre sino el sujeto mismo y que se puede rastrear claramente no sólo en la neurosis y en las perversiones sexuales, sino

[1] PM, 60-62; NA, 86.

también en las actitudes eróticas normales de la mujer. El sujeto quiere amarse a sí mismo y satisface su amor por sí mismo tortuosamente, amando un objeto como él mismo o encontrando un objeto que lo ame a él como él se ama a sí mismo. Relacionando este segundo tipo de amor con el amor general del niño por sí mismo y por su propio cuerpo, Freud llama a esta segunda relación con los objetos: narcisismo. Así, en algunos de sus escritos usa los términos "elección narcisista del objeto" y "elección anaclítica del objeto", que corresponden a su terminología posterior de "identificación" y de "verdadera elección del objeto", o "catexis del objeto". Resumiendo esta distinción, dice Freud que el ser humano tiene originalmente dos objetos sexuales: él mismo y la mujer que lo atiende.[2]

La distinción freudiana entre identificación y elección del objeto, o entre elecciones narcisistas y anaclíticas de objetos, no resiste un análisis profundo. Freud es incapaz de establecer, de un modo consecuente, la correlación de la identificación con el amor por el padre y de la elección del objeto con el amor por la madre, y tiene que hablar de relaciones anaclíticas con el padre y de identificaciones con la madre.[3] Pero el resultado fundamental no es la confusión en la aplicación de estas categorías, sino la confusión en las categorías mismas. Un examen detallado de las propias premisas y argumentos freudianos sugiere que hay solamente una relación amorosa con los objetos del mundo, una relación de ser-uno-con-el-mundo que, si bien más próxima a la relación narcisista freudiana, a la identificación, está también en la base de la otra categoría del amor posesivo, la elección del objeto.

Si el amor busca solamente la identificación con los objetos del mundo, entonces el sentimiento de posesión no es un rasgo esencial del amor. Nuestras críticas se dirigen contra la noción freudiana de "verdadera catexis del objeto", como un irreductible deseo de poseer lo amado. El hecho mismo de que la "verdadera catexis del objeto" es esencialmente anaclítica, nos debiera hacer dudar de su integridad como forma de amor. Porque ser anaclítica significa que el amor no sigue su propia trayectoria, sino la que le han señalado las necesidades económicas, su dependencia y el principio de la realidad en general. Por consiguiente, como Freud mismo insistió siempre, es un modelo establecido por una fusión del instinto sexual y del instinto no sexual. En la fase en que supuso que los dos instintos eran el sexo y la

[2] CP IV, 44-45; BW (Sexo), 614 y nota; IP, 433-34.
[3] CP IV, 47; YE, 40-44.

autoconservación, Freud habló de la elección del objeto como de una manifestación de los instintos sexuales que se apoyaban en los instintos de autoconservación. En la fase en que supuso que los dos instintos eran Eros y la agresión, habló del componente inevitable de agresividad de la elección del objeto, si tiende a poseer su objeto.[4]

Además, el propio análisis freudiano del amor posesivo, elección del objeto, y su modelo primitivo, el amor por la madre, muestra que su finalidad erótica no es la posesión sino la unión con el objeto, una unión que se distingue difícilmente de su propia categoría de identificación. La identificación deriva según él del deseo de unión con el mundo en la forma de incorporación, después del modelo primitivo de la relación del niño con el pecho materno.[5] Al mismo tiempo, dice que la incorporación del objeto es la finalidad del amor adulto normal, es decir, de la elección del objeto.[6] Así, la distinción entre la elección del objeto y la identificación se viene abajo, al reunirse ambas en un proyecto de incorporación, o de ser-uno-con-el-mundo, modelada sobre la primitiva relación del niño con el pecho materno. Por ello, dice Freud que "en el mismo comienzo, en la primitiva fase oral de la existencia del individuo, la catexis del objeto y la identificación se distinguen difícilmente la una de la otra".[7] Y, en consecuencia, afirma que la finalidad del amor adulto normal es la restauración de esta "condición primitiva en la cual la libido del objeto, es decir, la elección anaclítica del objeto, y la libido del ego, es decir, la elección narcisista del objeto, no pueden distinguirse".[8]

En los posteriores escritos de Freud la importancia de la primera fase de dependencia de la madre se acentúa cada vez más, y en ese contexto considera necesario concluir que la esencia del amor por la madre es la necesidad de ser amado.[9] Pero, si es así, entonces el amor por la madre es esencialmente narcisista, ya que dice que "ser amado es la finalidad y la satisfacción de la elección narcisista del objeto".[10] Otro fragmento de los últimos escritos, muestra igualmente el derrumbe de toda la distinción entre elección anaclítica y elección narcisista del objeto, y, además, la imposibilidad de Freud de renunciar explícitamente a esa distinción:

---

[4] CP V, 281.
[5] PM, 60-61; NA, 86.
[6] CP IV, 78-81.
[7] YE, 35.
[8] CP IV, 57. Cf. YE, 36 y nota; PM, 73-76.
[9] ISA, 105-10, 117, 122, 140; NA, 115-16.
[10] CP IV, 55; NA, 170.

"¿Recuerdan ustedes la elección del objeto según el tipo anaclítico de que habla el psicoanálisis? La libido sigue el camino de las necesidades narcisistas y se vincula a los objetos que aseguran su satisfacción".[11]

El derrumbe de la distinción entre la identificación y la elección del objeto, deja al amor un único fin esencial más allá y por encima del placer, que es llegar a ser uno con los objetos del mundo. Freud mismo atrajo repetidamente la atención a la posibilidad intercambiable de la identificación y de la elección del objeto. Para explicar el autocastigo en la melancolía y también la institución del autocastigo del superego, enunció que desistimos de un objeto amado, elección del objeto, sólo con la condición de identificarnos con el objeto perdido.[12] Este proceso, que reemplaza una elección de un objeto por una identificación, es más fácil de aprehender si abandonamos la noción de que los dos son una indestructible dualidad. Ya que, como dice Freud, nos identificamos con el objeto perdido introyectándolo o incorporándolo al yo, pero no incorporándolo realmente, sino pasivamente al hacernos nosotros mismos como él.

Pero, ya que se puede decir que la incorporación real del objeto es la finalidad de la elección del objeto-amor, la elección parece estar ahora no entre la identificación y la elección del objeto, sino entre la identificación activa con el objeto y el remodelamiento pasivo del yo, de tal modo que se erija en el yo un sustituto del objeto perdido. La elección está entre la acción erótica en el mundo externo, la "adaptación aloplástica" de Ferenczi, y la complicación pasiva del propio cuerpo y de la psique del sujeto como un sustituto de la acción erótica negada, la "adaptación autoplástica" de Ferenczi.[13] Pienso que esta distinción es lo que Freud pretende en la oscura fórmula siguiente: "La vuelta de la libido del objeto al ego y su transformación en narcisismo da una representación de un amor feliz, y, viceversa, un amor real feliz corresponde a la primitiva condición en la cual la libido del objeto y la libido del yo no pueden distinguirse".[14]

Así, el análisis clínico de Freud, corregido, señala la conclusión de que Eros es fundamentalmente un deseo de unión, ser uno, con los objetos del mundo. Pero entonces, las formulaciones clínicas se alinean junto a las formulaciones más filosóficas de los últimos escritos

---

[11] PI, 41.

[12] CP IV, 152-70; NA, 86.

[13] YE, 38; ISA, 27-28; Ferenczi, *Further Contributions*, pp. 97, 164.

[14] CP IV, 57. Cf. BW (T y T), 876.

freudianos, donde supuso la existencia de dos instintos básicos, Eros y la Muerte. Desde la época en que escribió *Más allá del principio del placer,* prefirió definir la finalidad de Eros como unificación o búsqueda de unión.[15] Hay una evidente afinidad entre esta doctrina de Eros y algunas intuiciones esbozadas en la tradición filosófica, poética y religiosa. Pero como consecuencia de su imposibilidad de descartar la distinción entre la identificación y la elección del objeto, Freud dejó en el aire metafísico su doctrina de Eros como búsqueda de unión, divorciada de su análisis más profundo de las realidades psicológicas concretas. Y nuestra nueva interpretación pretende abrir el camino a un análisis de las realidades psicológicas concretas, en términos de un deseo de unión.

La finalidad de Eros es la unión con los objetos externos al yo, y, al mismo tiempo, Eros es fundamentalmente narcisista, enamorado de sí mismo. ¿Cómo puede una orientación fundamentalmente narcisista llevar a la unión con los objetos del mundo? La antinomia abstracta del Yo y el Otro en el amor, puede ser superada si volvemos a la realidad concreta del placer y a la fundamental definición de la sexualidad, como la placentera actividad del cuerpo, y si se considera el amor como la relación del ego con sus fuentes de placer. El amor narcisista es esencialmente el deseo de una actividad placentera de nuestro propio cuerpo. Así, nuestro problema es: ¿Cómo llevar el deseo de una actividad placentera de nuestro propio cuerpo a otros cuerpos?

La respuesta está contenida en la doctrina freudiana de la estructura peculiar del ego, el sentido de la relación del individuo con el mundo exterior, que se desarrolla en la infancia y que, como el resto de la sexualidad infantil, está reprimido, pero nunca abandonado en el adulto. En la situación irreal privilegiada de la infancia humana, el niño desarrolla un sentido irreal de la realidad. La realidad es su madre, es decir, el amor y el placer. La sexualidad infantil afirma la unión del yo con todo un mundo de amor y placer.

En la terminología técnica freudiana, el niño desarrolla un puro placer del ego en vez de una realidad del ego, un puro placer del ego que absorbe en la identidad de sí mismo con las fuentes de su placer, su mundo, su madre.[16] Por ello: "El sentimiento del ego que ahora conocemos es solamente un residuo disminuido de un sentimiento mucho más vasto, un sentimiento que abarcaba el universo y expresaba una

[15] MPP, 57, 68; EP, 6; CP V, 185, 350; MC, 97.
[16] CP IV, 78-79; MC, 12.

inseparable conexión del ego con el mundo externo".[17] Pero la primitiva experiencia de la unión del yo con un mundo de amor y de placer fija el esquema de todo amor humano, de tal modo que "cuando más tarde un objeto se manifiesta como una fuente de placer, se convierte en objeto amado, pero además incorporado al ego".[18] Por tanto, "un amor verdaderamente feliz corresponde a la primitiva condición en la cual la libido del objeto y la libido del ego no pueden distinguirse". Freud resume así el desarrollo del amor: "El amor se origina en la capacidad del ego de satisfacer algunos de sus instintos de modo autoerótico, al obtener el placer del órgano. Es, en un principio, narcisista, y luego se transfiere a aquellos objetos que han sido incorporados al ego, ahora más extenso, y expresa los esfuerzos que mueven al ego hacia estos objetos como fuentes de placer".[19] Así, la libido humana es esencialmente narcisista, pero busca un mundo que amar como se ama a sí misma.

Es el ego humano el que realiza la búsqueda de un mundo que amar: o más bien, esta proyección, en el estrato inconsciente del ego, guía la conciencia humana en su incansable búsqueda de un objeto que pueda satisfacer su amor, como en San Agustín: "No amaba, y amaba amar, buscaba lo que podría amar, enamorado del amor". Freud no sólo dice que el sentimiento humano del ego abarcó en otro tiempo el mundo entero, sino además que Eros guía al ego para recuperar ese sentimiento: "El desarrollo del Ego consiste en una salida del primitivo narcisismo y conduce a un vigoroso intento de recuperarlo".[20] En el primitivo narcisismo, el yo es uno con un mundo de amor y de placer, por ello, el fin último del ego humano es restablecer lo que Freud llama "el narcisismo ilimitado"[21] y encontrarse una vez más identificado con el mundo entero en el amor y en el placer. La energía erótica del ego está en la inconsciente proyección pura del placer del ego, y por ello, el puro placer del ego está en conflicto con la realidad del ego, hasta que la realidad y el placer pueden verdaderamente encontrarse y crear lo que Ferenczi llamó "el sentido erótico de la realidad". Eros, como una fuerza del ego humano, trata de afirmar un mundo de amor y de placer: "La afirmación, al ser un sustituto de la unión, pertenece a Eros".[22]

[17] MC, 13.
[18] CP IV, 79.
[19] CP IV, 81.
[20] CP IV, 57.
[21] MC, 21.
[22] CP V, 185.

El fin último del Eros freudiano –afirmar la unión con el mundo en el placer–, es sustancialmente el mismo que la fórmula de Spinoza del fin último del deseo humano: el amor intelectual a Dios. Dios, en el sistema de Spinoza, es la totalidad de la Naturaleza (*Deus sive Natura*). Define el amor como un placer (*laetitia*) junto con la idea de una causa exterior –la fuente del placer–, añadiendo que es una propiedad del amor desear una unión con el objeto amado, en el sentido de que la satisfacción reside en la presencia del objeto amado. Por ello, para Spinoza el fin último del deseo humano es unirse con el mundo en el placer. Y, como en Freud, ése es el último fin de una energía –deseo–, que es en esencia narcisista. Para Spinoza, la energía del individuo está dirigida esencialmente hacia la subsistencia del yo, a la actividad del yo, a la perfección del yo (*conatus in suo esse perseverandi*), que es además gozo del yo (*laetitia*). Así, para Spinoza y para Freud, la perfección del yo (narcisismo) del individuo humano se completa en la unión con el mundo en el placer.[23]

Hay diferencias importantes entre Freud y Spinoza, diferencias no reconocidas, por ejemplo, en la aguda comparación que de ellos hizo Stuart Hampshire.[24] Ante todo Freud considera dos instintos en guerra el uno con el otro, en vez del único *conatus* de Spinoza, y así puede concebir la servidumbre humana, según el término de Spinoza, como conflicto interior y no simplemente como ignorancia. Y, como veremos más tarde, la noción final freudiana de la Muerte como antagonista de Eros es incompatible con la noción de eternidad de Spinoza. No obstante, en los puntos esenciales están de acuerdo, y ambos se apartan de la tradición occidental. Como Freud, Spinoza está en guerra con la ilusión del libre arbitrio, y, como en Freud, el compromiso con el principio del determinismo psicológico desemboca en la "horrible hipótesis" de que el fundamento de nuestra moral ordinaria es irracional y supersticioso. Spinoza llega así a un cuadro sombrío de nuestro presente estado de servidumbre humana, considerado como un estado de enfermedad, en el que estamos determinados por determinismos inconscientes: "es evidente que estamos perturbados por causas externas de innumerables modos y que, como las olas del mar agitadas por vientos contrarios, oscilamos y somos inconscientes del desenlace y de nuestro destino".[25] Por ello Spinoza, como Freud, reemplaza el

[23] Spinoza, *Ética*, III, "Definiciones de las emociones", II y IV. Cf. Hampshire, *Spinoza*, pp. 142-43, 168-71.

[24] Hampshire, *op. cit.*, pp. 141-44.

[25] Spinoza, *Ética*, III, Prop. LIX, nota.

moralismo por la comprensión clínica, y prescribe un psicoanálisis radical que nos haga conscientes de las causas que han determinado nuestra naturaleza, y, al hacernos conscientes de nuestro determinismo, nos haga libres.

En lo que toca al problema de la felicidad humana, lo que distingue a Spinoza de la tradición filosófica occidental y lo alinea junto a Freud es su fidelidad al principio del placer y su rechazo del dualismo cuerpo-espíritu. Su fidelidad al principio del placer lo lleva a admitir el carácter narcisista, autogozador del deseo humano, y por tanto, a admitir que la percepción humana consiste en la expansión del yo hasta que goza del mundo como goza de sí mismo. Y con su negación del dualismo cuerpo-espíritu, Spinoza nunca olvida que el deseo del hombre es la vida activa de su propio cuerpo. De su noción de mente y cuerpo como dos atributos de una sustancia, se deduce que el poder y la perfección del intelecto humano es, al mismo tiempo, el poder y la perfección del cuerpo humano. "Si algo aumenta, disminuye, ayuda o limita el poder de acción de nuestro cuerpo, la idea de esa cosa aumenta y disminuye, ayuda o limita el poder de pensamiento de nuestra mente".[26]

Por tanto, la expansión del yo, en la cual consiste la perfección humana, es al mismo tiempo la expansión de la vida activa del cuerpo humano, que une nuestro cuerpo con otros cuerpos del mundo, en una interacción activa: "Lo que predispone al cuerpo humano de un modo tal que puede ser afectado de muchas maneras, es provechoso para el hombre, y es más provechoso en la medida en que por medio de ellas el cuerpo se hace cada vez más apto para ser afectado de muchas maneras y para afectar otros cuerpos".[27] Spinoza considera la insuficiencia del cuerpo humano estructurada comúnmente para sostener la proyección del Eros humano: "Por ello, en esta vida, nuestra principal tarea es cambiar el cuerpo de la infancia, tanto como su naturaleza lo permita y esto lo transforme en otro cuerpo apto para muchas cosas".[28]

Lo que Spinoza no puede ver sin la llegada de Freud, es que la tarea de adquirir "un cuerpo que sea apto para muchas cosas", es la tarea de rescatar el cuerpo de la infancia. El "cuerpo apto para muchas cosas" de Spinoza es estructuralmente idéntico al cuerpo perverso de modo polimorfo de la sexualidad infantil de Freud, al cuerpo que se deleitaba

[26] Spinoza, *Ética*, III, Prop. XI.
[27] Spinoza, *Ética*, IV, Prop. XXXVIII.
[28] Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXIX.

en la actividad de todos sus órganos. Pero Spinoza reconoce "el cuerpo apto para muchas cosas" como la imagen corporal del amor intelectual de Dios: "El que posee un cuerpo apto para realizar muchas cosas, posee el poder de hacer que todas las modificaciones del cuerpo se relacionen con la idea de Dios, y, como consecuencia de ello, él está afectado por un amor a Dios que debe ocupar o formar la mayor parte de su espíritu y, por tanto, posee un espíritu cuya parte mayor es eterna".[29] El amor intelectual a Dios, como lo concibe Spinoza, es idéntico a la freudiana perversidad polimorfa de los niños.

Si el Eros de Freud y de Spinoza es esencialmente narcisista, puede y debe distinguirse, a pesar de que Freud no se preocupó por hacerlo,[30] tanto del Eros platónico como del ágape cristiano. El Eros platónico es el hijo de la carencia o de la necesidad. Su tendencia es apartarse del yo insuficiente, su fin es poseer el objeto que lo completa. En Freud hay un residuo platónico en su inadecuada noción de la elección del objeto. El ágape cristiano, con su estructura de sacrificio de sí mismo, se basa igualmente en la insuficiencia del yo, pero en él el yo no puede ser completado por ningún objeto, y por ello debe extinguirse. En las palabras de Lutero: "Amar es lo mismo que odiarse a uno mismo".[31] En las de San Agustín: "El amor mata lo que fuimos, para que fuéramos lo que no éramos".[32]

Desde el punto de vista del psicoanálisis, el Eros platónico es inseparable de un componente de agresividad, y el ágape cristiano inseparable de un componente de masoquismo. La doctrina freudiana de la esencia narcisista del amor parece establecer el fundamento para trascender el debate, por ahora agotado, entre Eros y el ágape, y plantear la verdadera cuestión, por lo menos para nuestro tiempo, que es desarrollar un amor que no se base ni en el odio del yo ni en la necesidad de poseer, sino en la aceptación del yo, en la actividad del yo, en el goce del yo. Y el reconocimiento de Freud y de Spinoza de la naturaleza corporal de todo gozo del yo, señala el obstáculo que impide tanto a los platónicos como a los cristianos aceptar el yo: el cuerpo humano.

Por otra parte, lo mismo el Eros platónico que el ágape cristiano, en su más elevado punto de exaltación mística, trascienden sus propias limitaciones y sus mutuas diferencias y se convierten en un verdadero desafío, que exige la extensión y el desarrollo de la doctrina freudiana

[29] Spinoza, *Ética*, V, Prop. XXXIX, demostración.
[30] PM, 38-39.
[31] Nygren, *Agape and Eros*, p. 711 y nota.
[32] D'Arcy, *The Mind and the Heart of Love*, p. 87.

del narcisismo. En *El banquete* de Platón, después que Eros ha satisfecho su propio deseo llegando a poseer la esencia de la Belleza, pasa a una etapa ulterior, no fundada en la definición original, que Platón llama "dar nacimiento a la belleza", como si el Eros satisfecho debiera desbordarse, por su propia abundancia, en lo creativo. Y en Lutero, el ágape perfecto de Dios es un *quellende Liebe*, un amor que se desborda en lo creativo.[33] Estas imágenes sugieren que la actividad del yo y el gozo del yo del Eros narcisista, deben consistir en un desbordarse en el mundo exterior. Y el misticismo poético de Blake tiene la misma intuición: "La exuberancia es la Belleza... La cisterna contiene, la fuente se desborda".[34]

El principio de la exuberancia erótica necesita ser incorporado a la doctrina freudiana del Eros narcisista. En el lenguaje técnico del psicoanálisis, Freud reconoce que la libido va hacia los objetos desde lo que él llama "depósito narcisista",[35] pero no está claro por qué tiene que desbordarse ese depósito. Donde Freud está más cerca de contestar a esta pregunta es en el ensayo "Sobre el narcisismo", de 1914:[36]

> ¿De dónde surge la necesidad que apremia nuestra vida mental de superar los límites del narcisismo y vincular la libido a los objetos? La respuesta que se deduciría de nuestra línea de pensamiento sería, una vez más, que somos impelidos de ese modo cuando la catexis del ego con la libido excede un cierto grado. Un gran egoísmo es una protección contra la enfermedad, pero como última posibilidad, debemos empezar a amar para no caer enfermos, y debemos caer enfermos si, como consecuencia de la frustración, no podemos amar. Más o menos de este modo concibe Heine la psicogénesis de la creación.

Pero sus últimas obras dan la impresión de que Freud no aprehendía del todo el vínculo de la libido con los objetos. En el ensayo de 1915, "Sobre los estados transitorios", dice al hablar del duelo: "Pero por qué esta separación de la libido de sus objetos sea un proceso tan doloroso, es un misterio para nosotros y hasta ahora no hemos sido capaces de formular una hipótesis que lo explique".[37] Y en una nota de *El malestar en la cultura* (1930) –omitida en la traducción inglesa–, Freud fija los límites del narcisismo como un problema aún no resuelto: "Al considerar las posibilidades de la felicidad humana no se debiera

---

[33] Nygren, *op. cit.*, pp. 729-30; Platón, *Simposio*, 206E.
[34] Blake, *The Marriage of Heaven and Hell.*
[35] YE, 63; EP, 8; CP IV, 350; IP, 423.
[36] CP IV, 42. Cf. IP, 428.
[37] CP V, 81.

dejar de tener en cuenta las proporciones relativas del narcisismo y de la libido del objeto. Nos gustaría saber lo que significa para la economía de la libido depender esencialmente de uno mismo".[38]

Puede verse cómo el pensamiento de Freud está inhibido por una concepción del Yo y del Otro como posibilidades que se excluyen mutuamente. La imagen de Narciso en el mito y en la poesía apunta a otra dirección: Narciso necesita un estanque, un espejo en el cual mirarse. Y, en el misticismo de Boehme, la psicogénesis de la creación es la necesidad de Dios de un "reflejo de sí mismo" (*Selbstab bildung*) y de un espejo (*Spiegel*) en el cual verse a sí mismo.[39] Partiendo de esto, el narcisismo freudiano tendría la necesidad del Otro más profundamente arraigada: el narcisismo, como Narciso, debería ser una fuente de juego y de exuberancia erótica. El Zaratustra de Nietzsche dice: "Amo a aquél cuya alma es tan desbordante que se olvida de sí mismo y todas las cosas están en él", y también: "Su palabra declaró bendito el *egoísmo*, el bienhechor y saludable egoísmo, que mana de un alma poderosa, de un alma poderosa a la cual pertenece el cuerpo fuerte, hermoso, triunfante, estimulante, alrededor del cual todo se convierte en espejo, el cuerpo flexible, persuasivo, el danzante cuya parábola y epítome es el alma que goza de sí misma".[40]

El método psicoanalítico trata de vincular los sueños de la metafísica con la fisiología de los sueños. El fundamento fisiológico del Eros narcisista y de la proyección del puro placer del ego, es la relación del niño con el pecho de la madre. Todas las relaciones de amor, dice Freud, repiten el esquema de este modelo primitivo. Todo encuentro del objeto es en realidad un nuevo encuentro.[41] "El estado de enamoramiento resulta de la satisfacción de las condiciones infantiles de amor... cualquier cosa que satisface esta condición de amor es idealizada".[42] "El deseo de chupar encierra el deseo del pecho de la madre, que es por tanto el primer objeto de deseo sexual. No puedo darles una idea exacta de la importancia de este primer objeto en la determinación de todos los objetos adoptados más tarde, de la profunda influencia que ejerce a través de la transformación y de la sustitución, sobre los más alejados campos de la vida mental".[43]

---

[38] Freud, *Gesammelte Werke*, XIV, 443, nota; Cf. MC, 41.

[39] Cf. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, pp. 9-11, 25-26, 31, 35.

[40] Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, pp. 128, 302.

[41] BW (Sexo), 614.

[42] CP IV, 58.

[43] IP, 323.

Una vez más Freud no hace sino afrontar lo que el misticismo religioso y poético ha presentido nebulosamente y expresado de modo simbólico en el culto de la Virgen y el Niño. El libro de Evelyn Underhill sobre el misticismo está prologado por esta cita de Coventry Patmore: "El niño que se amamanta del pecho materno y el amante que vuelve después de veinte años de separación a su hogar y a su alimento en el mismo seno, son los tipos y los príncipes de los místicos". *Das ewig weibliche* nos arrastra: Fausto, la encarnación de nuestra inagotable insatisfacción, logra la salvación final, que es además el fin del inagotable esfuerzo del hombre fáustico, al reunirse con *das ewig weibliche* en una nube de figuras maternas guiadas por la Mater Gloriosa que es Virgen, Madre y Reina, de modo que "Eros puede reinar porque él comenzó todo".[44]

En el lenguaje freudiano, el niño experimenta esa condición primitiva, idealizada después para siempre, en el pecho de la madre, "en la cual la libido del objeto y la libido del yo no pueden distinguirse".[45] En el lenguaje filosófico, el dualismo sujeto-objeto no corrompe la dichosa experiencia del niño en el pecho materno. Pero el dualismo sujeto-objeto no es el único que acosa nuestra interacción de adultos con el mundo, y, viceversa, la primera experiencia infantil, según Freud, es idealizada porque escapa a cualquier dualismo. Si por ello consideramos que el hombre es esa especie de animal que tiene la proyección histórica de recuperar su propia infancia, el psicoanálisis sugiere la afirmación escatológica de que la humanidad no se liberará de su enfermedad ni de su insatisfacción, mientras no sea capaz de eliminar todo dualismo.

En la teoría psicoanalítica, los dualismos que acosan la interacción del hombre con el mundo no han surgido de la relación sujeto-objeto, sino del dualismo de los instintos en el interior del sujeto. A lo largo de la evolución del pensamiento freudiano, Eros tiene siempre un antagonista. En su primera teoría el antagonista es la autoconservación o el instinto del yo, coloquialmente, el hambre. En su teoría posterior el antagonista es la muerte o el instinto de agresión. Toda la teoría de Eros debe por ello quedar un poco en el aire, mientras no hayamos examinado a los antagonistas de Eros. Pero podemos introducir, como anticipo, el teorema freudiano de que la vida instintiva del hombre parte de una fusión primitiva no diferenciada de los dos instintos, una fusión

---

[44] Goethe, *Fausto*, II, v. 8479

[45] CP IV, 57.

en la cual estos no son mutuamente antagonistas, y que, en la medida en que ello está fijado a la infancia, trata de restablecer la fusión de los instintos. La relación del niño con el pecho de la madre permanece como nuestro ideal porque representa una fusión instintiva de ese tipo. Cuando Freud reflexionaba sobre el dualismo del instinto sexual y del instinto de conservación, amor y hambre, acuñó el término "anaclítico", es decir, "inclinándose hacia", para describir la relación entre los dos instintos en el niño de pecho, donde la primera satisfacción del instinto sexual es simultáneamente la primera satisfacción del instinto de conservación, o instinto del ego: "Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas se experimentan en conexión con las funciones vitales al servicio de la autoconservación. Los instintos sexuales se apoyan, en un principio, en los instintos del ego".[46] Ya hemos aducido que Freud se equivocaba al tratar de presentar el amor anaclítico como un segundo modo de amar, diferente del amor narcisista. La primitiva situación anaclítica que, de acuerdo con Freud, permanece como nuestro ideal de amor, no representa un diferente modo de amar, sino una fusión de las necesidades y de las satisfacciones eróticas, particularmente económicas (autoconservación y hambre).

Pero, según el psicoanálisis, este estado de fusión de los instintos permanece como nuestro ideal inconsciente. Y, por otra parte, la civilización crea un antagonismo entre la economía y el amor, el trabajo y el juego. El psicoanálisis sugiere así que la humanidad no saldrá de la insatisfacción y de la enfermedad mientras no se supere la antinomia de economía y amor, trabajo y juego. Volvemos una vez más a los utópicos sueños de Fourier y a su seria investigación de las posibilidades de realizar la meta del *travail attrayant*, trabajo placentero.

En las obras de Freud posteriores a 1920, la antítesis del instinto sexual y del instinto de autoconservación está reemplazada por la antítesis de Eros y lo que Freud llamó el instinto de agresión, o instinto de destrucción o de la muerte. La polaridad esencial de la naturaleza humana, en los últimos escritos de Freud, no es el hambre y el amor, sino el amor y el odio, el amor y la agresión, el amor y el deseo de poder. Pero la primitiva experiencia de satisfacción, que conserva la inconsciente fidelidad de la humanidad, está libre no sólo de la antinomia del trabajo y del juego, sino de la ambivalencia del amor y del odio. Freud, desencaminado por su prevención metafísica contra el dualismo –prevención que criticaremos detalladamente cuando consi-

---

[46] CP IV, 44. Cf. BW (Sexo), 587; IP, 322-23, 434; PM, 60-62.

deremos la teoría de los instintos–, se expresa a menudo como si la ambivalencia del amor y del odio fuera un hecho fundamental de la naturaleza humana, presente en el niño desde su nacimiento.[47] Pero cuando no teoriza sino simplemente analiza los hechos, dice que en la primera fase "no hay ambivalencia en la relación con el objeto, o sea con el pecho materno".[48]

Aquí hay un punto técnico por aclarar en la teoría psicoanalítica de las etapas por las cuales pasa la sexualidad infantil, en el camino a la organización genital. La primera etapa, la oral, la etapa en que la zona principal de placer es para el niño la boca en el pecho materno, se subdivide en una primera fase oral distinta de una segunda "que se distingue por el comienzo de la actividad de morder", y se llama por ello "la fase sádico-oral".[49] La aparición de la actividad agresiva de morder señala la primera manifestación de la ambivalencia del amor y del odio: de aquí que Abraham llame "preambivalente" a la etapa oral.[50]

Así, la ambivalencia del amor y del odio no es una característica innata de la naturaleza humana (y desaparece uno de los fundamentos del pesimismo freudiano). O más bien, la misma doctrina freudiana de que el hombre guarda en su inconsciente fidelidad a la primitiva experiencia de satisfacción en el pecho de la madre, exige que digamos que el hombre inconscientemente trata de eliminar la ambivalencia del amor y del odio. Y de hecho los últimos escritos freudianos atribuyen al ego humano una tendencia esencial a "reconciliar", a "sintetizar", a "unificar" los dualismos y los conflictos que acosan al ser humano.[51] Abraham fija la meta de realizar una etapa de "postambivalencia". Ferenczi reclama "una fresca fusión de los instintos".[52] Pero la posibilidad de una nueva fusión de los instintos debe quedar como una hipótesis hasta que no hayamos examinado las causas de la ambivalencia y la naturaleza del instinto antagonista de Eros.

[47] BW (T y T), 854; PM, 61; NA, 159; CP V, 263.
[48] NA, 129.
[49] NA, 129.
[50] Abraham, *Selected Papers*, p. 481.
[51] CP II, 253, 395; ISA, 33, 36, 61, 71; MM, 125; CP V, 326, 337.
[52] Abraham, *loc. cit.*; Ferenczi, *Further Contributions*, p. 372.

V
El arte y Eros

El psicoanálisis no ha desarrollado una teoría adecuada del arte. Que el psicoanálisis ha dado contribuciones fundamentales al estudio del arte, es una afirmación que sólo niegan obstinadamente los ignorantes. El psicoanálisis ha introducido nuevas ideas revolucionarias sobre la naturaleza del contenido temático del arte. El contenido temático del arte es siempre en cierto sentido el hombre. La contribución psicoanalítica al análisis del contenido del arte, no es ni más ni menos que su contribución a la comprensión de la naturaleza humana. El psicoanálisis ha introducido igualmente importantes ideas sobre la técnica artística, aunque en general menos reconocidas. La técnica del arte, tan radicalmente distinta de la técnica de la ciencia y del discurso racional, está arraigada en lo que Freud llamó el proceso primario, los procedimientos del inconsciente que, insiste Freud, son radicalmente distintos de los procedimientos lógicos del sistema consciente, y que, aunque ilógicos en este sentido, son significativos no obstante e intencionales a su manera. Trilling dice justamente: "Freud descubrió en la organización misma de la mente aquellos mecanismos por los cuales el arte logra sus efectos, artificios tales como las condensaciones de significados y el desplazamiento del acento".[1]

Así, Freud abrió nuevas posibilidades en lo que toca tanto al análisis del contenido como al análisis de la técnica en el arte. Pero la explotación de estas nuevas posibilidades se ha tropezado con la ausencia de una teoría psicoanalítica general del arte. Sin semejante teoría, no hay modo de estimar la importancia del descubrimiento de los temas y de

[1] Trilling, *The Liberal Imagination*, p. 61.

las técnicas del inconsciente en el arte. El ensayo de Trilling *Freud y la literatura* ilustra, como un buen crítico puede reconocer, la contribución freudiana al análisis del contenido y de la técnica de la literatura, siendo no obstante un crítico ortodoxo. El descubrimiento de los temas psicoanalíticos en el arte es colocado en su verdadera perspectiva, como nosotros, académicos, decimos, por la doctrina de que "no hay significado particular para ninguna obra de arte". Por medio de este cliché, la casa que Freud construyó quedó absorbida en la imponente morada de la crítica tradicional. Somos libres de reconocer un tema psicoanalítico en el arte, pero no estamos obligados a ello. Y si reconocemos un tema psicoanalítico no debemos perturbarnos, porque somos libres de fundirlo en una rica orquestación de múltiples significados. Del mismo modo, las posibilidades abiertas por las analogías de la técnica artística y del proceso del inconsciente son colocadas en su verdadera perspectiva por el tributo tradicional al "control formal del espíritu consciente". Así, la revolución copernicana no se produce en el espíritu de Lionel Trilling, y las cosas continúan siendo las mismas para los críticos profesionales. El ego sigue siendo el amo en la casa del arte.[2]

El psicoanálisis seguirá siendo nada más una posibilidad molesta o perturbadora en los límites de la crítica artística, mientras no tenga una teoría general adecuada del arte, y del lugar del arte en la vida. Las propias declaraciones de Freud a este respecto no son satisfactorias. No sin justificación concluye Trilling que las declaraciones generales de Freud demuestran menosprecio por el arte, no sin justificación sostiene que la noción freudiana del arte como una "gratificación sustitutiva" y como una "ilusión en contraste con la realidad" sugiere que el arte es esencialmente el opio del pueblo, una evasión a un mundo irreal de la fantasía, que no puede distinguirse de una neurosis desarrollada, teniendo tanto el arte como la neurosis la dinámica fundamental de una huida de la realidad.

Ahora bien, ni la doctrina de que el arte proporciona placeres que compensan las asperezas de la vida, ni la doctrina de que el arte tiene afinidad con la locura, pueden desecharse como falsas o carentes de significación, pero cualquiera que haya tenido experiencia artística sabe que todo esto es mucho más complejo. Está claro que el mismo Freud lo sabe y de aquí sus titubeos en sus declaraciones sobre arte. Así, en algunos fragmentos da una teoría general del arte; en otros, está implícito que el secreto del arte es inaccesible a la investigación

[2] Trilling, *op. cit.*, pp. 57, 60.

psicoanalítica.[3] En ciertos fragmentos de la obra freudiana el arte se asimila a los sueños y a la locura, en otros reconoce todo lo que Trilling exige a la "intención social y al control formal del espíritu consciente" como diferenciación entre el arte y los sueños y la locura.

Las vacilaciones de Freud no pueden descartarse como una simple opción entre la posición más "moderada" y la más "extrema". Hacerlo sería sencillamente escoger una parte en el estéril debate que se lleva a cabo entre psicoanalistas profesionales y críticos profesionales, debate que perpetúa las mismas vacilaciones freudianas pero que carece de su capacidad de ver ambos lados de la cuestión. Los titubeos de Freud deben entenderse como el reflejo de una profunda ambigüedad en el corazón de la teoría psicoanalítica, la cuestión de si la última sumisión del hombre es al principio de la realidad o al principio del placer. El resultado aquí no es una cuestión técnica o fáctica, en cuanto al peso relativo de estos dos principios en la dinámica de la psique humana. Es, más bien, una terapia práctica individual o social, o, para usar otra terminología, el resultado es escatológico. La cuestión es: ¿Qué deberá hacer el hombre para salvarse?

Los escritos de Freud, tomados en su conjunto, oscilan entre dos opuestas contestaciones a esta eterna cuestión de la humanidad infeliz. A veces el consejo es la renuncia a los instintos: creced y abandonad vuestros sueños infantiles de placer, aceptad la realidad tal como es. Y a veces el consejo es la liberación de los instintos: cambiad la dura realidad para poder recuperar las perdidas fuentes de placer. Y otras veces, por supuesto, Freud llega a un compromiso entre las dos actitudes. Así por ejemplo, el principio de la realidad, que primero definió escuetamente como una sumisión a "lo que es real, aunque sea desagradable", es más tarde mitigado por "lo que en el fondo busca también el placer, aunque un retardado y disminuido placer, que está asegurado por su realización de hecho, su relación con la realidad".[4] Este dilema explica la inclinación de Freud al pesimismo.

La dialéctica fundamental de Freud es la tensión entre su profundo deseo humanitario de ayudar a la humanidad y su realismo intelectual, que se rehúsa a aceptar una solución simple y fácil. Su realismo y su humanitarismo podrían reunirse solamente en la plataforma de la liberación de los instintos. Toda la obra de Freud demuestra que la sumisión de la psique humana al principio del placer es indestructible, y que

[3] Compárese IP, 384-85 con L, 120, CP V, 222 y con Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, 265, nota 1.
[4] CP IV, 14; IP, 365.

el camino de la renuncia a los instintos es el camino de la enfermedad y de la autodestrucción. Cuando, por ello, en sus últimos escritos, aconseja renunciar a los instintos, éste es un consejo desesperado. Y una cuidadosa lectura de sus últimas obras muestra que Freud trataba aún de encontrar una salida de esta prisión.

Pero el arte está inseparablemente ligado al principio del placer y es, de hecho, la prueba más poderosa en apoyo de la doctrina freudiana de la indestructible sumisión del hombre al principio del placer:

Es lo bello alegría para siempre:
se acrece su hermosura y ya nunca huiría
hacia la nada, guarda todavía un refugio
de paz para nosotros y un dormir
lleno de dulces sueños, salud, respiro blando.
Así tejemos cada día
la florida guirnalda que a la tierra nos ligue,
pese a los desalientos, a la cruel carencia
de caracteres nobles, a los días sombríos,
a todos los senderos insalubres y oscuros
que para nuestra búsqueda se hicieron, a despecho
de todo, alguna forma bella el crespón aparta
del espíritu en sombras.[5]

Ésta es la verdad contenida en la fórmula freudiana del arte como satisfacción sustitutiva. Compárese la doctrina nietzscheana del vínculo necesario entre el sufrimiento y el arte: "Lo que debe de haber sufrido este pueblo para haberse vuelto tan hermoso".[6]

Si la salvación del hombre radica en la renuncia a los instintos puesta a los pies del principio de la realidad, entonces Freud es particularmente consistente y valeroso cuando degrada a Trilling y muestra menosprecio por el arte, que amaba. Consideradas en función del principio de la realidad las consolaciones del arte son pueriles, y refuerzan el rechazo obstinado de la humanidad a apartarse de las cosas pueriles. Pero si el destino del hombre es cambiar la realidad, hasta conformarla al principio del placer, y si el destino del hombre es luchar por la liberación de los instintos, entonces el arte aparece, en palabras de Rilke, como la *Weltanschauung* de la última meta.[7] Su incompatibilidad con el principio de la realidad es su función social, como un constante re-

[5] Keats, *Endymion*, Libro I, vss. 1-13. (Traducción de M. Manent).
[6] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 1088.
[7] Rilke, "Ueber Kunst", pp. 41-49.

fuerzo de la lucha por la liberación de los instintos, su puerilidad es para el crítico profesional un obstáculo, pero para el artista su gloria.

La valoración freudiana del arte cambia con su cambiante opinión sobre la posibilidad de hacer un lugar para el principio del placer en el mundo real. En el comienzo de su carrera, cuando aún estaba bajo el hechizo de los famosos diagnósticos de Charcot ("C'est toujours la chose génitale, toujours-toujours-toujours"),[8] tendió a identificar la liberación de los instintos y una recuperación de la salud con una relajación de la moralidad sexual victoriana, con la liberación sexual en el sentido común del término, punto de vista que se puede estudiar mejor en Wilhelm Reich, que lo conservó esencialmente, y que rompió con Freud para conservarlo.[9] Esta visión ultrasimplificada del problema, engendró naturalmente un ultrasimplificado optimismo en lo que toca a su solución. En este periodo, el realismo y el humanitarismo freudianos pudieron reunirse en un programa de liberación sexual simplificada en extremo.

En este intento de síntesis teórica, quizá influido también por los trastornos políticos de 1903-1905, Freud escribió su libro más crítico, incluso rebelde, desde un punto de vista social, *El chiste y sus relaciones con el inconsciente*. Ésta es además su contribución más significativa a la teoría del arte, aunque no haya sido explotada como tal. Es verdad que Freud niega cualquier intención de ofrecer una teoría general del arte. Se limita estrictamente al problema del ingenio e, incluso, niega que humor y comicidad impliquen en general esa contribución de la esfera del inconsciente que es para él esencial en la agudeza.[10] Pero como todo en Freud, éste es un trabajo de iniciación que invita e incluso exige extensión y modificación. Es también su primer trabajo del psicoanálisis aplicado y está escrito con una cautela que el Freud posterior no hubiera considerado necesaria. Es muy dudoso que el tardío Freud hubiera sostenido que humor y comicidad no implicaban una contribución del inconsciente. Un análisis enteramente distinto de la psicogénesis del humor, nos lo ofrece en un ensayo escrito en 1928.[11] Si tenemos el valor de explorar *El chiste y sus relaciones con el inconsciente*, buscando sugerencias sobre la naturaleza general del arte, hallamos un cuadro totalmente distinto del que emerge de aquellos últimos

[8] BW (Historia), 938.
[9] Reich, *The Function of the Orgasm*, pp. 63-64.
[10] BW (Chiste), 692, 782, 791.
[11] CP V, 215-21.

fragmentos escritos por un Freud más pesimista, en los cuales el arte parece ser considerado como una puerilidad y como un narcótico.

En *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* afirma el vínculo entre el arte y el principio del placer, pero la persecución, a través del arte, del placer incompatible con el principio de la realidad, no es despreciada sino glorificada. Cuando el aparato psíquico no se usa para satisfacer una de nuestras indispensables satisfacciones de los instintos, dice, dejamos a éste buscar el placer. Tratamos incluso de derivar placer de su propia actividad. Él supone que en esto está la verdadera base de todo pensamiento estético.[12]

Freud afirma asimismo el vínculo entre el arte y la puerilidad. No obstante, la puerilidad no es un reproche sino el reino ideal de placer que el arte sabe cómo recuperar. Lo que nos esforzamos por obtener, dice, es una especie de euforia, una vuelta al estado pasado, en que solíamos satisfacer nuestras necesidades físicas con escaso esfuerzo. Éste era el estado de la infancia, en el que no necesitábamos ni agudeza ni humor para ser felices, y, en realidad, no sabíamos nada de ellos.[13] La función del arte, Freud dice "ingenio", es ayudarnos a encontrar nuestro camino hacia las fuentes de placer que se ha hecho inaccesible por la capitulación al principio de la realidad que llamamos educación o madurez, en otras palabras, es recuperar la risa perdida de la infancia.[14]

Esta idea del arte como guía para la recuperación de la niñez, requiere una elaboración filosófica. Abre el camino a una nueva formulación psicoanalítica de la verdad, contenida en la doctrina platónica de la *anamnesis*. Platón en el *Fedro*, una de sus más grandes exploraciones de la psicología de la belleza, no sólo acepta del todo la afinidad entre el amor por la belleza y la locura, sino que ve en la apasionada persecución de la belleza una lucha por recuperar una visión perdida de la perfección. Los que no han llegado a la conclusión de que

> ... arrastrando nubes de gloria venimos de Dios, que es nuestra morada,

han sido obsesionados por la fuerza de la idea platónica de la *anamnesis*, y no han sabido cómo explicarla. De aquí la fuerza persuasiva de las formulaciones místicas arraigadas esencialmente en el platonismo,

---

[12] BW (Chiste), 692.
[13] BW (Chiste), 803.
[14] BW (Chiste), 721, 794.

como la siguiente de Poe: "Inspirados por una estática presciencia de las glorias más allá de la tumba, luchamos, con multiformes combinaciones entre las cosas y los pensamientos de los Tiempos, para alcanzar una porción de ese Encanto, cuyos mismos elementos pertenecen quizá únicamente a la eternidad".[15] La doctrina freudiana del arquetípico estado de la niñez puede colocar a la doctrina platónica de la *anamnesis* sobre una base naturalista. Max Scheler ha observado que el énfasis que puso Freud en la infancia abría un camino para resolver la vieja controversia filosófica entre el empirismo y la doctrina de las ideas innatas.[16]

En *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* Freud sugiere además que el arte, como una vuelta al principio del placer y como una vuelta a la infancia, debe ser esencialmente una actividad de juego. Utiliza la categoría de juego para establecer un vínculo entre las técnicas del arte y las técnicas del proceso primario, lo infantil y lo inconsciente. El juego con las palabras, la técnica del ingenio, se recupera cuando se permite al pensamiento sumergirse en el inconsciente. Al volver al inconsciente en la búsqueda de los materiales del ingenio, nuestros pensamientos no hacen sino visitar de nuevo la vieja casa, donde en la infancia reinaban los juegos con las palabras.[17] Basta pensar que la metáfora, que es la piedra de construcción de toda poesía, no es más que un juego con palabras, para ver cómo sin titubeos el análisis freudiano del ingenio invita a extenderlo a todo el dominio del arte.

Freud no se limita puramente a vincular el arte con lo inconsciente y lo infantil. Lo distingue además de otras manifestaciones de lo inconsciente y de lo infantil, tales como los sueños y las neurosis. Distingue el arte de los sueños, insistiendo en que el arte tiene una referencia social y un elemento de control consciente:

> El sueño es un producto psíquico completamente asocial... permanece ininteligible para la persona misma y por ello carente de interés en absoluto para cualquier otro... El ingenio, por otra parte, es la función psíquica más social de todas las búsquedas de placer... Debe, por tanto, ceñirse a la condición de inteligibilidad, puede utilizar la deformación que es posible en el inconsciente por medio de la condensación y del desplazamiento, pero no hasta el punto de que la inteligencia de la tercera persona no pueda descubrir el significado.[18]

---

[15] Poe, "The Poetic Principle", pp. 273-74.

[16] Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, pp. 197-99.

[17] BW (Chiste), 754; Cf. BW (Chiste), 717, 721, 761.

[18] Freud, *Gesammelte Werke*, VI (*Der Witz...*), 204.

De este modo, Freud adopta aquí la misma posición que Charles Lamb, al cual Trilling cita en contradicción con Freud: "El poeta sueña despierto. No está poseído por su sujeto sino que lo domina".[19] En lo que toca a la indispensable tercera persona, un auditorio, Freud pone en relación la exigencia de inteligibilidad con la exigencia de comunicación. La implicación es que el arte tiene la función de hacer público el contenido del inconsciente. En otro fragmento dice Freud que la indispensable tercera persona debe sufrir las mismas represiones que el artista creador ha superado, para encontrar un modo de expresar el inconsciente reprimido.[20] Y en su ensayo sobre el cuento de Jensen, escrito también en la primera fase de su pensamiento, dice Freud que el autor "dirige su atención hacia el inconsciente en su propia psique, es sensible a sus posibilidades de desarrollo y les concede expresión artística".[21] De este modo el arte, como el psicoanálisis mismo, parece ser una forma de hacer consciente el inconsciente. Freud cita muchas veces a los artistas en apoyo de sus hallazgos psicoanalíticos. En la celebración de su septuagésimo aniversario rechazó el título de "descubridor del inconsciente", diciendo que "los poetas y los filósofos, antes que yo, descubrieron el inconsciente. Lo que yo descubrí fue el método científico por el cual puede ser estudiado el inconsciente".[22] Pero mientras el psicoanálisis trata de alcanzar el inconsciente estudiando lo consciente, el arte representa una irrupción del inconsciente en lo consciente. El arte tiene que afirmarse contra la hostilidad del principio de la realidad y de la razón que está esclavizada por el principio de la realidad. De aquí su meta, en palabras de Freud, que es la presentación velada de una profunda verdad; de aquí que use una máscara, un disfraz que confunde y fascina nuestra razón.[23] La máscara que nos seduce se deriva del juego del proceso primario.

Es la tensión entre lo inconsciente y lo consciente lo que diferencia el juego del proceso primario en el arte, del juego del proceso primario en los sueños. Freud no se limita a declaraciones generales acerca del elemento consciente que distingue al arte de los sueños; analiza la diferencia entre la técnica del ingenio y la técnica de los sueños, de un modo que interesaría a cualquier crítico que admitiera que "Freud descubrió en la organización misma del espíritu aquellos mecanismos

[19] Trilling, *op. cit.*, p. 53.
[20] BW (Chiste), 730-31, 736-37, 740-42.
[21] DD, 117.
[22] Trilling, *op. cit.*, p. 44.
[23] BW (Chiste), 722; Cf. BW (Chiste), 702.

por los cuales el arte produce sus efectos".[24] Así, la ambigüedad en el ingenio –y la ambigüedad del arte, en general, es uno de los temas principales de la crítica moderna– se pone en relación con el carácter de compromiso de la formación de símbolos en los sueños y en los síntomas neuróticos, y a la vez se distingue de él.

> La agudeza no hace concesiones como los sueños, no cede a la inhibición sino que insiste en mantener invariable el juego con las palabras o los absurdos. Se limita, no obstante, a una selección de situaciones en las cuales este juego o este absurdo puede además resultar admisible (la broma) o significativo (la agudeza), gracias a la ambigüedad de las palabras y a la multiplicidad de relaciones de pensamientos. Nada distingue mejor la agudeza de todos los demás fenómenos psíquicos que su calidad de doble aspecto, de doble sentido...[25]

El arte difiere de los sueños no sólo porque hace consciente lo inconsciente, relación puramente cognoscitiva, sino porque además libera los instintos reprimidos, relación libidinal. Por causa de la represión, que surge de la vida civilizada, hemos perdido muchos de los placeres primitivos que la censura desaprueba: pero encontramos en extremo difícil renunciar a ellos. Por eso descubrimos que la agudeza nos permite hacer regresiva nuestra renuncia y recobrar así lo que perdimos. Su objetivo desde el comienzo es el mismo: liberarnos de nuestras inhibiciones y, con ello, hacer más accesibles para nuestra satisfacción aquellas fuentes de placer que han estado bloqueadas largo tiempo. Como tal, el arte lucha contra la razón represiva y contra el principio de la realidad en un esfuerzo por recuperar libertades perdidas.[26] Un placer particular en la agudeza se deriva de una "*economía en el gasto de inhibiciones o represiones*". Nuestro yo normal metódico y responsable, dominado por el principio de la realidad, está sostenido por un gasto constante de energía psíquica, consagrado al mantenimiento de la represión de nuestros deseos fundamentales. El arte, al superar la inhibición y al activar el proceso primario, que es intrínsecamente más fácil y más gozoso que los procedimientos del pensamiento normal responsable, cuenta en ambos casos con efectos que preservan el desgaste psíquico y proporcionan alivio de las presiones de la razón.[27]

Si el objeto del arte es suprimir las represiones, y si la civilización es esencialmente represiva, el arte es, en este sentido, subversivo de la

[24] Trilling, *op. cit.*, p. 61.
[25] Freud, *Gesammelte Werke*, VI (*Der Witz...*), 196-97.
[26] BW (Chiste), 697, 721.
[27] BW (Chiste), 712, 719.

civilización. Algunas de las formulaciones de Freud sobre el papel de la indispensable tercera persona, sugieren que la función del arte es formar un grupo subversivo, lo opuesto a ese grupo autoritario cuya estructura analizó Freud en *La psicología de las masas y el análisis del yo*. La indispensable tercera persona debe sufrir las mismas represiones que el artista creador. La relación entre el artista y la tercera persona es una relación de identificación, y la identificación es la relación que, según *La psicología de las masas y el análisis del yo*, vincula entre sí a los miembros de un grupo autoritario.[28] En contraste con la estructura represiva de un grupo autoritario, la finalidad de la asociación entre el artista y el auditorio es la liberación de los instintos.

Freud establece la relación entre el elemento de juego puro y el elemento de asociación de los instintos en el ingenio, por medio de la analogía con la distinción entre el placer preliminar y el placer final, en la comunicación sexual. En la comunicación sexual el placer preliminar está en el juego preliminar con todas las partes del cuerpo, y representa una perpetuación del juego perverso y puramente polimorfo de la sexualidad infantil. El placer final en el orgasmo es puramente genital y pospubertal. Freud dice que el elemento de juego puro en el ingenio sirve como "premio tentador" que hace posible el placer, mucho mayor, de la liberación de los deseos reprimidos. A mi juicio la palabra "ingenio" puede ser sustituida por la palabra "arte" en el fragmento siguiente, permitiendo muy pocos cambios:

> Comienza como un juego, para obtener placer del libre uso de palabras e ideas. Tan pronto como la fortalecida razón prohíbe este juego, con palabras como absurdo y con ideas como locura, vuelve a la broma para conservar estas fuentes de placer y para ser capaz de obtener nuevo placer de la liberación de lo absurdo. Como ingenio real, pero no tendencioso, asiste a las ideas y las fortalece contra el asalto del juicio crítico, utilizando en este proceso el principio de intercambio de las fuentes de placer, y, al fin, se une a las más grandes tendencias que luchan contra la represión para suprimir inhibiciones interiores de acuerdo con el principio del placer preliminar.[29]

El arte nos seduce en la lucha contra la represión.

Esta noción del arte como un modo de liberación de los instintos sugiere una distinción ulterior entre el arte por una parte, y los sueños y las neurosis por la otra. Los sueños y las neurosis dan expresión al

[28] BW (Chiste), 730-31, 736-37, 766.
[29] Freud, *Gesammelte Werke*, VI (*Der Witz...*), 154.

inconsciente reprimido, pero no lo liberan. La distinción entre dar expresión al inconsciente reprimido y liberar al inconsciente es difícil. Quizá debiéramos decir que las neurosis y los sueños son el resultado determinado por el inconsciente, mientras que el arte es su articulación consciente. Porque la liberación en el arte está vinculada al elemento de la conciencia en él. Freud compara el humor con los mecanismos psiconeuróticos de defensa instalados, como el humor, para proteger del dolor, pero, al mismo tiempo, distingue el humor del mecanismo neurótico de defensa. En realidad lo llama la más alta de todas las funciones de defensa. Enteramente distinto de la represión, el humor enfrenta abiertamente ideas que son en sí mismas dolorosas, o están vinculadas por imágenes dolorosas, y, de este modo, es un instrumento de la superación de la maquinaria automática de defensa.[30]

El mecanismo neurótico implica la represión y cerrar los ojos a la conciencia, y un resultante automatismo psíquico. El arte no aparta los ojos de la conciencia, no reprime y alcanza alguna libertad. Y, por la liberación de los instintos, el arte logra un placer positivo negado a los sueños y a las neurosis. Los sueños son fantasías de deseos satisfechos. Los síntomas neuróticos son sustitutos de placeres prohibidos, pero como compromisos, nunca satisfacen. El arte, por otra parte, no siendo un compromiso con el inconsciente, ni en el sentido cognoscitivo ni en el libidinal, proporciona una satisfacción positiva y no puede ser clasificado simplemente, como en las últimas formulaciones freudianas, junto a los sueños y a las neurosis como una "satisfacción sustitutiva". Así considero yo el significado del contraste entre sueño e ingenio señalado en *El chiste y sus relaciones con el inconsciente*: que el uno en primer lugar se defiende del dolor, mientras el otro busca el placer.[31] Esta formulación debe entenderse a la luz de la distinción que hizo Freud entre el hecho de evitar el dolor y la felicidad positiva, distinción que le hizo decir que el amor no se "contenta con esforzarse por evitar el dolor, una meta de la cansada resignación, más bien lo supera sin cuidarse de él, y se afirma en el apasionado y arraigado esfuerzo por una realización positiva de felicidad".[32] El arte nos da este placer positivo en la medida en que alcanza la meta que debe permanecer siempre como la meta de la humanidad: el juego consciente. Freud ha visto que la categoría de juego consciente proporciona la

---

[30] BW (Chiste), 801-802.
[31] BW (Chiste), 761.
[32] MC, 37.

distinción última entre los sueños y las neurosis y el arte. Los sueños son siempre un deseo, pero el ingenio es el juego realizado.[33]

La concepción del arte derivada de lo que Freud dice del ingenio es bastante sólida como para constituir por lo menos el esbozo de una teoría psicoanalítica del arte. El arte como placer, el arte como juego, el arte como la recuperación de la niñez, el arte como el modo de hacer consciente el inconsciente, el arte como una forma de liberación de los instintos, el arte como la comunidad de los hombres que luchan por la liberación de los instintos, ideas estas que encajan claramente en el sistema del psicoanálisis. ¿Cómo adaptarlas al arte? Separadas del contexto específico psicoanalítico estas ideas no son nuevas: llevan el estigma del movimiento romántico o, como las llama Mario Praz, la agonía romántica. Freud toma su lugar en la historia intelectual de Europa si lo colocamos en el punto de unión entre la ciencia del siglo XIX y lo que Whitehead llamó la Reacción Romántica.

Cuán cerca está el artista romántico del punto de vista psicoanalítico puede verse en el ensayo de Rilke "Ueber Kunst"[34] publicado por primera vez en 1899, año anterior a la freudiana *Interpretación de los sueños*. Rilke presenta el arte como un modo de vida "como la religión, la ciencia, o incluso el socialismo", "que se distingue de otras interpretaciones de la vida por el hecho de no ser un producto de la época, y aparece, por así decirlo, como la *Weltanschauung* de la meta final", y como "la posibilidad sensible de nuevos mundos y de nuevos tiempos". La obra de arte es "siempre una respuesta a la época presente", pero "los tiempos son resistencia", "sólo de esta tensión entre las corrientes contemporáneas y la concepción final de la vida del artista surge una serie de pequeñas descargas [*Befreiungen*], que son la obra de arte".

Así, la dialéctica entre el arte y la sociedad deriva del contacto del artista con la esencia última de la humanidad, que es también la meta última de la humanidad: "La historia es el índice de los hombres nacidos demasiado pronto". Y en lo que toca al artista: "Una y otra vez alguien despierta en la multitud, no tiene sitio en la multitud, y emerge de acuerdo a leyes mucho más amplias. Lleva consigo extrañas costumbres y exige un lugar para audaces gestos. El futuro habla implacablemente a través de él". Pero, como portavoces de la esencia y del futuro, los artistas hablan de lo que se encuentra reprimido en el presente: "Su alado corazón golpea por todas partes contra

[33] BW (Chiste), 761.

[34] Rilke, "Ueber Kunst", pp. 41-49.

los muros de su tiempo, su obra era lo que no estaba resuelto en las vidas que vivieron".

Rilke compara al artista con "un danzante cuyos movimientos se rompen por la limitación de su celda. Lo que no encuentra expresión en sus pasos ni en el limitado balancearse de sus brazos, llega agotado a sus labios, o bien tiene que rascar en las paredes con sus dedos heridos las líneas no vividas de su cuerpo". El arte es un modo de vida fiel a los instintos naturales y por ello fiel a la infancia: "Ningún control de sí mismo o autolimitación para obtener fines específicos, sino más bien un descuidado abandono de sí; ninguna prudencia, sino más bien una sabia ceguera; ningún trabajo para adquirir en silencio posesiones que crecen lentamente, sino más bien un continuo derroche de todos los valores perecederos. Este modo de ser tiene en sí algo de ingenuo e instintivo [*Unwillkürliches*], y se parece a ese periodo del inconsciente [*des Unbewussten*] mejor caracterizado por una gozosa confianza, es decir, el periodo de la infancia". Al niño "no le angustia perder cosas". Todo lo que el niño ha sentido pasa por su amor, y está iluminado por él: "Y todo lo que una vez fue tocado por su amor permanece como una imagen, para no perderse nunca más, y la imagen es posesión, por ello los niños son tan ricos". El pensamiento de Rilke se complementa con la observación de Freud sobre la felicidad: "La felicidad es la satisfacción aplazada de un deseo prehistórico. Por eso la abundancia da tan poca felicidad; el dinero no es un deseo infantil".[35] El artista es el hombre que se rehúsa a ser iniciado a través de la educación al orden existente, permanece fiel a su propio ser infantil, y así se convierte en "un ser humano en el espíritu de todos los tiempos, un artista". De aquí que el árbol del artista se distingue por sus raíces más profundas en el oscuro inconsciente: "Los artistas llegan mucho más hondo en el calor de todo devenir, en ellos otros jugos se convierten en fruto".

Tal vez Rilke necesita ser complementado por el psicoanálisis. Es indudable, por otra parte, que las formulaciones psicoanalíticas parecen como el débil silbido de una pobre flauta de paja, cuando se comparan con Rilke. Los psicoanalistas debieran, como Freud, envidiar la capacidad de los poetas de "salvar con esfuerzo de la vorágine de sus propias emociones las verdades más profundas, hacia las cuales nosotros forzamos nuestro camino incesantemente, a tientas en medio de torturadoras incertidumbres".[36]

---

[35] Freud, *Sobre los orígenes del psicoanálisis*, p. 244.
[36] MC, 122.

VI
Eros y el lenguaje

Si el psicoanálisis representa algún adelanto en la teoría general de la naturaleza humana, debe ser capaz de representarlo en la teoría del lenguaje, y, recíprocamente, los síntomas son tan cercanos a los símbolos que el psicoanálisis no puede formular su teoría de la neurosis sin tener una teoría general de lo que Cassirer llamó el *animal symbolicum*. El lenguaje, como el arte, es uno de esos problemas cuya solución requiere una síntesis del psicoanálisis con disciplinas no psicoanalíticas, una síntesis dirigida a una teoría general de la naturaleza humana y basada en un firme compromiso con la visión de la cultura como neurosis. Por tanto, Freud, fuera de un inadecuado párrafo que consideraremos más tarde, no tiene una teoría general del lenguaje. Y el más significativo intento de síntesis es el de Weston LaBarre, antropólogo de mente psicoanalítica.[1]

La paradoja esencial en el acercamiento del psicoanálisis al lenguaje es considerar a éste como sexualidad sublimada y como un instrumento esencial en esa desviación general de la libido de lo sexual a fines sociales que, según la teoría psicoanalítica, es sublimación y es cultura. Por ello Freud, en su más próximo acercamiento a una teoría general del lenguaje, adoptó provisionalmente la teoría de Sperber de la derivación del lenguaje de los gritos de celo de los animales, habiéndose constituido el lenguaje por el vínculo que se establece entre los gritos de celo y los procesos del trabajo. "El hombre primitivo hizo de este modo agradable su trabajo, por así decirlo, tratándolo como el equivalente y el sustituto de las actividades sexuales".[2]

[1] LaBarre, *The Human Animal*, pp. 163-207.
[2] IP, 175.

La sublimación es quizá el concepto más difícil del psicoanálisis, y sólo más tarde estaremos preparados en este libro para entenderlo. La sublimación es, ante todo, un proceso que implica no únicamente el instinto sexual, sino también su antagonista, y, por consiguiente, no puede comprenderse antes de conocer al antagonista de Eros. Para ser exactos, en la última teoría freudiana, la negación, uno de los principios fundamentales del lenguaje, se considera un derivado del instinto de la muerte.[3] No tenemos en el presente una teoría de la sublimación y por ello no ofrecemos una teoría del lenguaje. Y, no obstante, vale la pena hacer mientras tanto una exposición preliminar del punto de vista psicoanalítico.

Si el lenguaje se creó del amor, debemos superar la idea económico-racional, u operacional, del "origen del lenguaje, de y en el proceso del trabajo humano" (Engels).[4] Desde el punto de vista psicoanalítico, el lenguaje es realmente inseparable del trabajo humano. Su función, en el comentario de Freud sobre Sperber, es hacer el trabajo posible. Pero el trabajo se hace posible haciéndolo agradable, y se hace agradable convirtiéndolo en un sustituto de la sexualidad reprimida. Más allá y detrás del trabajo está el amor, y el trabajo se apoya en la energía del amor reprimido.

Pero si el lenguaje está hecho de sexualidad sublimada, difícilmente puede ser sexualidad genital (los gritos de celo de los animales), como se suponía en la teoría de Sperber. Tal hipótesis está en desacuerdo con el énfasis psicoanalítico sobre la sexualidad infantil pregenital como el gran depósito de Eros, del que salen las sublimaciones y la cultura. Está también en desacuerdo con el hecho de que la adquisición del poder del habla en la criatura humana tiene lugar durante la primera floración de la sexualidad infantil, y como parte inseparable de ella. No se requiere penetración psicoanalítica, sino la simple observación de la niñez, para reconocer que en la historia de cada ser humano el lenguaje se origina en la vida infantil del juego, del placer y del amor, que se centran alrededor de la madre; y sobre esta primitiva función, se construye la función secundaria de la organización de la energía humana en trabajo productivo socialmente. En el desarrollo ontogénico de cada ser humano, aparece el lenguaje del amor y del principio del placer antes de convertirse en el lenguaje del trabajo y del principio de la realidad. El lenguaje es una superestructura operacional sobre una base erótica.

---

[3] CP V, 181-85.

[4] Engels, *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man*, p. 8.

Freud dice que las ideas son catexis de la libido, es decir actos de amor. La atención consciente no es un mero acto de percepción, sino también una hipercatexis de la libido, y la "afirmación, al ser un sustituto de la unión, pertenece a Eros".[5] El psicoanálisis tiene que aliarse entonces con la teoría de Rousseau y de Herder, afirmada nuevamente por Jespersen, moderna autoridad de lingüística comparada: "Los hombres cantaron sus sentimientos mucho tiempo antes de que fueran capaces de decir sus pensamientos".[6] Susanne Langer, siguiendo a Jespersen, dice del lenguaje: "Sus comienzos no son adaptaciones naturales, caminos hacia fines, son instintos de barbotes sin intención, primitivas reacciones estéticas, y vagas asociaciones de ideas".[7] Y si el lenguaje tiene una base erótica infantil, debe ser fundamentalmente una actividad de juego. La observación de los niños muestra que aprender a hablar es para ellos mismos un juego, y les sirve para enriquecer su vida de juego. Y el análisis del lenguaje, no de un lenguaje particular, sino del lenguaje en general, revela su esencial estructura de juego. En palabras de Cassirer: "El lenguaje es, por su misma naturaleza y esencia, metafórico", y cada metáfora es un juego de palabras.[8] Jespersen concluye también que "el lenguaje se originó como juego".[9] El elemento de juego en el lenguaje es el elemento erótico, y este elemento erótico es en esencia no genital, sino de modo polimorfo perverso.

Si en la historia de cada niño el lenguaje es ante todo un modo de expresión erótica y sucumbe más tarde al dominio del principio de la realidad, sigue, o quizá debiéramos decir refleja, el camino adoptado por la psique humana y debe compartir el destino último de la psique humana, es decir, la neurosis. El lenguaje tendrá que ser analizado entonces como una formación de transacción, producido por el conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad, como cualquier síntoma neurótico. Considerar el habla humana, el signo evidente de nuestra superioridad sobre los animales, como una enfermedad o por lo menos como esencialmente enferma, es para el sentido común y para el filósofo Cassirer una hipótesis monstruosa.[10] No obstante, el psicoanálisis, que insiste en el vínculo necesario entre las realizaciones culturales y las neurosis, y entre la organización social y

---

[5] CP IV, 111, 126; CP V, 185.
[6] Jespersen, *Language*, p. 436.
[7] Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 96.
[8] Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 109; Cf. J. Huizinga, *Homo Ludens*, p. 4.
[9] Jespersen, *op. cit.*, p. 433.
[10] Cassirer, *op cit.*, p. 110.

la neurosis, y que por ello define al hombre como el animal neurótico, difícilmente puede adoptar esta posición. Sobre este punto Freud desconocía las implicaciones de la línea de pensamiento que afirmaba. La ciencia del siglo XIX, con la cual él mismo se identificaba, no hacía la crítica de sus propios instrumentos. Pero si el psicoanálisis es llevado a la conclusión lógica de que el lenguaje es neurótico, puede darse la mano con la escuela del análisis lingüístico del siglo XIX –un profundo análisis del lenguaje–, inspirada en aquel hombre de verdadero genio para la psicopatología del lenguaje que era Wittgenstein. Éste dijo: "La filosofía es una batalla contra el embrujamiento [*Verhexung*] de nuestra inteligencia por medio del lenguaje".[11]

Algunos de estos analistas lingüísticos tuvieron el proyecto de liberar el lenguaje de la enfermedad, reduciéndolo a los términos puramente operacionales. Desde el punto de vista del psicoanálisis, un lenguaje puramente operacional sería un lenguaje sin contenido libidinal, erótico. Y el psicoanálisis indica que tal proyecto es irrealizable, porque el lenguaje, como el hombre, tiene un fundamento erótico, y es además inútil porque el hombre no puede ser persuadido para operar (trabajo) únicamente por operar. Wittgenstein, si lo interpreto correctamente, adopta una posición mucho más cercana a la del psicoanálisis. Limita la tarea de la filosofía a reconocer la inevitable locura del lenguaje: "Mi finalidad es", dice, "enseñaros a pasar de un fragmento de sinsentido disfrazado a algo que es evidentemente un sinsentido". "Quien me comprende reconoce al fin mis proposiciones como carentes de sentido".[12] El psicoanálisis comienza donde termina Wittgenstein. El problema no es la enfermedad del lenguaje, sino la enfermedad llamada hombre.

El lenguaje como enfermedad y el lenguaje como juego, se encuentran ambos en el concepto de juego neurótico, es decir mágico (el "embrujamiento" de Wittgenstein). En su ensayo titulado "Animismo, magia y omnipotencia del pensamiento",[13] Freud va más allá de la idea de Frazer de que la primitiva magia es simplemente un sistema de pensamientos erróneos que, carente de una verdadera, "científica", comprensión de los vínculos entre las cosas, proponía la interrelación causal sobre las bases de una asociación de ideas superficial. Freud busca un factor psicológico dinámico que explique el compromiso indudable con la magia, y lo encuentra en la creencia en la omnipotencia de

[11] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 47.

[12] Wittgenstein, *op. cit.*, p. 133; Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, p. 189.

[13] BW (T y T), 865-83.

los pensamientos y de los deseos. Pero ya que la creencia en la omnipotencia de los pensamientos se encuentra también en los niños y en los adultos neuróticos civilizados, Freud puede dar una explicación psicoanalítica de ellos. Es un rasgo característico de la fase narcisista del desarrollo sexual infantil. Los adultos primitivos conservan un alto grado de orientación narcisista, mientras que el adulto civilizado neurótico vuelve a ella.

Ahora bien, si podemos decir que el lenguaje es enfermedad, en la medida en que contiene cualidades mágicas, en la medida en que refleja una creencia en la realidad de los pensamientos y de los deseos, podemos derivar la cualidad mágica del lenguaje de su vínculo orgánico con la fase narcisista del desarrollo sexual infantil, la fase en la cual el niño desarrolla el placer puro del ego. Ya que el mundo del placer puro del ego es un mundo de ensueño, un mundo construido por valores "neuróticos" en el cual los deseos son realidad, aunque para el niño este valor no es neurótico, ya que no sabe nada del conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad, y su mundo irreal es su mundo real. Y del mismo modo es un mundo de juego en el cual la representación del deseo satisfecho es aceptada como real. Y de hecho, dice Freud, es real. El niño y el hombre primitivo se satisfacen con el juego y con la representación imitativa no porque se den cuenta de su impotencia y se resignen a estos sustitutos, sino porque así, obviamente, dan una excesiva valoración a sus deseos.[14] El lenguaje como juego y el lenguaje como enfermedad son los dos aspectos del lenguaje como una ilusión de la satisfacción de los deseos, y la satisfacción de la ilusión de los deseos es un legado de la infancia indeleble en nuestros espíritus, que lleva consigo el secreto proyecto del placer puro del ego, la búsqueda de un sentido erótico de la realidad.

La tradición mística reconoció, desde hace mucho tiempo, el carácter neurótico del lenguaje. Jacob Boehme habla del lenguaje de Adán, diferente de todos los lenguajes tal como los conocemos, como del único lenguaje natural, del único lenguaje libre de la deformación y de la ilusión, el lenguaje que el hombre recuperará cuando recupere el paraíso. Según Boehme, el lenguaje de Adán era un límpido espejo de los sentidos, de modo que llama a este lenguaje ideal: "habla sensual", *die sensualische Sprache*. Es el lenguaje apropiado para una especie que realiza las verdaderas potencialidades de su naturaleza sensual o sensible, y como tal se une a todo lo sensual de la naturaleza y a toda vida.

[14] BW (T y T), 872.

Por ello, dice Boehme que los animales gozan de una verdadera expresión propia, mientras que los hombres no:

> Nadie comprende ya el lenguaje sensual, y los pájaros en el aire y las bestias en la selva lo comprenden de acuerdo con sus especies. Por consiguiente, el hombre debe reflexionar sobre aquello de lo cual ha sido despojado y que tiene que recuperar en su segundo nacimiento. Porque en el lenguaje sensual todos los espíritus hablan entre sí, no necesitan otro lenguaje, porque ese es el lenguaje de la naturaleza.[15]

Por tanto, esa herencia de los místicos y aliada del psicoanálisis en la tarea de hacer consciente el inconsciente, la poesía moderna, ha considerado la necesidad de trascender el lenguaje. Valéry define la meta del arte como la recuperación de nuestra naturaleza sensual y sensible: "El arte del artista superior es devolver por medio de operaciones conscientes el valor de la sensualidad y el poder emotivo a las cosas".[16] Pero si el lenguaje es esencialmente un compromiso neurótico entre el principio erótico (placer) y el principio operacional (realidad), se deduce que la conciencia, en el uso artístico del lenguaje, es subversiva de su propio instrumento y trata de superarlo. El lenguaje es, en palabras de Valéry "las hermosas cadenas donde se engancha el Dios extraviado en la carne".[17] Y la meta de la poesía es una experiencia en esencia inefable: "Lo bello supone efectos de indecibilidad, de indescriptibilidad, de inefabilidad... Ahora bien, si se quiere producir ese efecto por medio de lo que se dice, por medio del lenguaje, o si se siente un efectotal, como resultado del uso del lenguaje, es preciso emplear el lenguaje para producir lo que enmudece, para expresar el mutismo".[18]

De un modo semejante Rilke fija la meta del lenguaje mudo: "Lenguaje esencialmente natural por medio del cuerpo";[19] en los términos de Boehme, lenguaje sensual. Lo inefable de la belleza y el vínculo entre la belleza y lo que Valéry llama el valor de la sensualidad, constituyen juntos una medida de la represión de Eros en la civilización, así como una medida de la diferencia entre los hombres como son hoy, con su neurótica propensión a su neurótico lenguaje, y cómo serían si lograran su propia perfección como especie animal y recuperaran el poder del habla sensual.

---

[15] Boehme, *Mysterium Magnum*, cap. 35, seccs. 59-60.
[16] Hytier, *La poétique de Valéry*, p. 29.
[17] Hytier, *op. cit.*, p. 74.
[18] Hytier, *op. cit.*, pp. 57, 289.
[19] Hartman, *The Unmediated Vision*, pp. 73-76.

Tercera Parte

La muerte

Freud llegó al fin a identificar el dualismo de los instintos que sustenta los conflictos de la vida humana como el dualismo de la Vida –Eros– y de la Muerte. Los terapeutas psicoanalistas después de Freud, e incluso el mismo Freud, han visto en el instinto de la muerte un irreductible obstáculo en el camino de la curación. Careciendo del estoico valor de Freud, sus epígonos han renunciado al instinto de la muerte sin colocar en su lugar ninguna otra hipótesis. Pero la posibilidad de la terapia no se abrirá de nuevo por cerrar los ojos a los motivos del pesimismo freudiano.

VII
El dualismo de los instintos y la dialéctica de los instintos

La teoría de los instintos es el psicoanálisis en su forma más opaca y más antipática. Nos produce desconfianza la misma palabra "instinto": indica un dato biológico y por ello parece negar al hombre el poder de modificarse a sí mismo, y negar simultáneamente al medio ambiente el poder de modificarlo, atribuyéndole una naturaleza determinada irreconciliable con la variedad real del carácter y de la conducta humanos. Ahora bien, partiendo del principio metodológico de que la teoría de la naturaleza humana debe derivarse de la observación de la conducta humana, no alcanzamos a ver cómo de la observación de la conducta humana podemos derivar otra cosa que una clasificación de las variedades de la conducta humana, y no alcanzaremos a ver nada ganado, excepto una mistificación, con llamar a tales clasificaciones instintos.

Esta falta de simpatía inicial se convierte en un franco rechazo cuando descubrimos que Freud insiste, constantemente, en que los instintos son dos y únicamente dos. En este momento el psicoanálisis parece enteramente arbitrario y, por tanto, no científico. Entonces descubrimos al fin que Freud cambia radicalmente de opinión sobre la naturaleza de los dos instintos hacia la mitad de su carrera psicoanalítica. Y su argumentación es una jungla de consideraciones técnicas psicoanalíticas, mezcladas con especulaciones biológicas. Habiendo perdido todo sentido de orientación, nos precipitamos felizmente

sobre el fragmento donde dice Freud: "Los instintos son seres míticos, magníficos en su indefinición",[1] y lo interpretamos como una justificación para olvidar todo el asunto. Pero la siguiente oración del siguiente fragmento dice: "En nuestro trabajo no podemos perderlos de vista un solo instante y, con todo, nunca estamos seguros de que los vemos claramente".

Precisamente, por tanto, debemos esclarecer la condición de estos instintos que son "seres míticos". Freud los considera conceptos básicos del psicoanálisis, que tienen una condición comparable a conceptos tales como materia y energía en física. Pero, dice, en las ciencias verdaderamente empíricas estos conceptos básicos no son el pilar de apoyo sino la coronación de toda la estructura. Y él sostiene que mientras una teoría especulativa debe basarse en conceptos rigurosamente definidos, una ciencia empírica estará "gustosamente satisfecha con concepciones nebulosas apenas imaginables, que espera aprehender más claramente en el curso de su desarrollo, o que está incluso dispuesta a sustituir por otras".[2] Freud dijo esto mucho antes de que decidiera abandonar su primera teoría de los instintos. En otro pasaje, Freud sostiene que tales conceptos básicos, en los primeros pasos de una ciencia, deben tener un cierto grado de incertidumbre y, hablando estrictamente, deben ser de naturaleza convencional, "aunque todo depende de haber sido escogidos de modo no arbitrario, sino determinado por relaciones importantes que ellos tienen con la materia empírica, relaciones que creemos adivinar antes de que podamos reconocerlas claramente y demostrarlas".[3] Para todos, excepto para los positivistas a ultranza, creo yo que la defensa freudiana de la condición científica de los instintos "míticos" será aceptable. Los conceptos básicos, tales como los instintos, se esfuerzan a tientas por contestar al problema fundamental que toda ciencia trata de resolver y, al mismo tiempo, deben desprenderse de la materia empírica que es el verdadero fundamento de la ciencia.

La luz que muestra un camino a través de las complicaciones de la teoría freudiana de los instintos, es una clara percepción del problema que él trata de resolver y de los hechos de los cuales se deriva la respuesta. Tenemos que volver al concepto fundamental del psicoanálisis, el pilar sobre el cual se apoya todo el edificio: la represión. La materia

[1] NA, 124.
[2] CP IV, 34.
[3] CP IV, 60.

empírica en la cual se apoya el psicoanálisis es el examen de la represión, de la resistencia y del conflicto en la vida humana. Y la meta del psicoanálisis es crear una teoría de la naturaleza humana que explique por qué existe la represión.

Esta meta explica inmediatamente dos características formales de la teoría de los instintos. La teoría freudiana de los instintos es persistentemente dualista, porque parte del hecho del conflicto en la vida mental y pretende explicar ese hecho. Así, la crítica freudiana de la teoría monística de Jung de la libido, se centra sobre el argumento de que ésta mina la teoría de la represión.[4] En segundo lugar, el "instinto" freudiano es un concepto límite entre lo mental y lo biológico, porque Freud busca una explicación del hombre como neurótico o reprimido, en términos que pongan en relación la característica específicamente humana del hombre (la represión) con su naturaleza animal (corporal). Por ello define un instinto como "tanto el representante mental de los estímulos que manan del interior del organismo y penetran en la mente, como, al mismo tiempo, una medida de la exigencia de energía de esta última como consecuencia de su vínculo con el cuerpo".[5]

Como concepto límite entre lo humano y lo animal, la teoría de los instintos lleva a Freud inevitablemente a consideraciones tanto biológicas como psicológicas. De este modo, su acercamiento general al problema de la represión dio a sus instintos dos características formales. Por una parte, deben ser comunes a todos los animales e incluso a toda vida; por otra, deben ser una pareja mutuamente antagónica. Estas características formales apoyan en realidad lo mismo la primera que la última teoría de los instintos. Puesto que si el antagonismo o, como Freud lo llama, la ambivalencia, es entre el sexo y la autoconservación o entre el sexo y la agresión, o entre la vida y la muerte, en todos los casos Freud postula una dualidad esencial fundada en la naturaleza misma de la vida.

Freud comenzó tomando prestada de los poetas románticos la antítesis de amor y hambre, que, traducida a la terminología científica, le dio la antítesis del instinto sexual y del de autoconservación. Esta antítesis del instinto sexual y del instinto de autoconservación corresponde a la antítesis del principio del placer y del principio de la realidad, que es, en la primera teoría freudiana, la causa de la represión. Al mismo tiempo, se pueden, en verdad, considerar presentes en todos los

[4] MPP, 72; BW (Historia), 972-77.
[5] CP IV, 64.

organismos o, por lo menos, en todos los animales, el instinto sexual que trabaja para conservar la especie y el instinto de autoconservación que trabaja para conservar al miembro individual de la especie. Esta primera teoría de la represión deriva del desarrollo en la investigación del instinto sexual (libido). La antítesis de sexo y autoconservación fue minada cuando hechos empíricos obligaron al psicoanálisis a reconocer el carácter narcisista del instinto sexual, porque la libido narcisista se concentra en el yo, y no hay modo de distinguir la libido narcisista del instinto de autoconservación. La única dualidad que la libido narcisista sugirió fue la dualidad de la libido del ego y la libido del objeto. Pero, ya que los hechos que impusieron al psicoanálisis el concepto de la libido narcisista mostraron la posibilidad de conversión de la libido del ego en la libido del objeto y viceversa, esta dualidad no quedó suficientemente fijada.

Por ello, buscando siempre un dualismo, Freud volvió a la ambivalencia del amor y del odio, ambivalencia importante como el amor y el hambre en la filosofía y en la poesía románticas, y sobresaliente también en el cuadro clínico de la historia de casos psicopatológicos. Así obtuvo un nuevo punto de partida con la antítesis del instinto sexual y del instinto de agresión. Pero, de nuevo, los hechos empíricos que sugirieron la antítesis mostraron que el instinto sexual y el instinto de agresión no eran una dualidad esencial. Nadie ha mostrado más claramente que el mismo Freud cómo el amor puede convertirse en odio y la fusión de ambos en el fenómeno del sadismo. Así, para obtener una dualidad sólidamente establecida, Freud vuelve, para inspirarse, a la antítesis biológica de la vida y de la muerte, y enlaza la hipótesis de un instinto de la muerte biológica universal con el fenómeno psicológico del masoquismo. Ahora él puede postular un irreconciliable conflicto entre Eros, que trata de conservar y de enriquecer la vida, y el instinto de la muerte que trata de hacer volver la vida a la paz de la muerte. Ahora las fusiones ambivalentes, tales como la del sadismo, no amenazan ya minar el dualismo básico. Tales fusiones ambivalentes son fusiones secundarias, compromisos generados en la eterna lucha de la vida y de la muerte. El sadismo representa una extroversión del innato instinto de la muerte, una transformación del deseo de morir en el deseo de matar, transformación realizada por Eros para reducir la innata tendencia de autodestrucción en el organismo y convertirla en un útil aliado de la tarea erótica de mantener y enriquecer la vida.[6]

[6] Cf. MC, 94-98; NA, 124-39; MPP, 83-84n.

Si una teoría psicoanalítica de los instintos debe tener las características formales que exigió Freud, si debe rastrear los conflictos de la vida espiritual hasta los conflictos básicos en "las exigencias hechas a la mente como consecuencia de su vínculo con el cuerpo", es difícil hallar algún modo de evitar la dualidad final freudiana de los instintos de la vida y de la muerte. Al suponer que debemos admitir una dualidad, los argumentos técnicos que obligaron a Freud a pasar de una dualidad a otra, hasta que logró su hipótesis final, son lógicamente coherentes y a la vez basados sólidamente en datos empíricos. Los psicoanalistas que después de Freud no han aceptado la dualidad de la vida y de la muerte, no han sido capaces de proponer otra alternativa. Se contentan con rechazar el instinto de la muerte y derivan a un monismo de los instintos, como Jung dijo, a ese escepticismo o indiferencia generales teóricos, que tan bien congenian con el técnico práctico.

Los profesionales del psicoanálisis tienen sus buenas razones para desistir de la teoría freudiana final de los instintos. La teoría, como él la dejó, resulta absolutamente pesimista para la terapéutica, y, por ello, es más perjudicial que útil para los terapeutas. El mismo Freud era incapaz de usar el instinto de la muerte en sus últimos escritos clínicos, con una significativa excepción, es decir, el ensayo "Análisis terminable e interminable". Este ensayo analiza los factores que impiden una cura completa. El pesimismo terapéutico de Freud se basa en su hipótesis de la eterna e irreconciliable lucha de la vida y de la muerte en todo organismo, que produce en todo ser humano la "tendencia espontánea al conflicto", y se manifiesta en los pacientes neuróticos como una inconsciente resistencia a la cura, una especie de "entropía psíquica".[7]

Independientemente del carácter específico del instinto de la muerte –asunto del siguiente capítulo–, el sistema de Freud, como un todo, muestra una tendencia metafísica hacia el pesimismo por el requisito formal preliminar de que los conflictos en la vida mental deben atribuirse a los instintos. La finalidad de la teoría de los instintos es construir un puente entre el conflicto mental, la neurosis, y la biología humana y, al menos como Freud la usó, termina por encontrar las causas del conflicto en el campo biológico. Pero si las causas son datos biológicos, la esperanza de cura no tiene fundamento. Es verdad que Freud desaprobó más de una vez el hecho de dar una explicación biológica de la represión,

[7] CP V, 345, 347.

como contraria a la psicología.[8] Pero cuando, por ejemplo, en *El malestar en la cultura* invoca el "primitivo", "innato", conflicto de la ambivalencia entre Eros y la muerte como la explicación última de la neurosis humana, debemos entender que para él "innato" es lo biológicamente dado.[9] Y la visión de la Vida y la Muerte en *Más allá del principio del placer* completa el cuadro, al considerar que toda la vida orgánica está implicada en el conflicto de la ambivalencia.

Toda vida orgánica está entonces enferma. Debemos, nosotros los humanos, abandonar la esperanza de curación. Pero podemos consolarnos con la conclusión de que nuestra enfermedad es parte de cierta enfermedad universal de la naturaleza. El valor metafísico, incluso la "grandeur", de *Más allá del principio del placer* no debe ocultarnos el hecho de que eso es metafísica (Freud lo llama especulación). Es una verdadera religión, en el sentido de Spinoza. Es el intento freudiano de ver todas las cosas en Dios y *sub specie aeternitatis*. Argumentar *ad hominem* contra un sistema metafísico es fácil, y el psicoanálisis nos prepara para hacerlo. Es fácil argumentar que Freud ha proyectado la neurosis de la humanidad sobre toda la vida orgánica del mundo, con el resultado de haber exhibido lo inevitable y lo permanente de la neurosis humana. Es fácil argumentar que ésta es una racionalización que expresa realmente la resistencia inconsciente a la cura que, según Freud, hace que los pacientes se adhieran tenazmente a la enfermedad y al sufrimiento, que es una manifestación del deseo de morir.[10] Es menos fácil ver cómo la exploración psicoanalítica de la neurosis humana lleva a otra conclusión teórica o a otra resolución de los instintos.

Un psicoanálisis que lo es en verdad debe conservar la teoría de los instintos. En ella está contenido el compromiso de devolver al hombre su naturaleza animal y eliminar el misterio del alma. De aquí que los instintos deban ser principios biológicos universales. La cuestión que se plantea es: ¿Qué tendría que ocurrirle a un animal para que se transformara en un hombre-animal? Y un psicoanálisis que lo es en verdad debe conservar la dualidad de los instintos. La esencia del hombre-animal es la neurosis, y la esencia de la neurosis es el conflicto mental. La neurosis humana debe buscarse en la ambivalencia de los instintos, en un conflicto entre fuerzas inherentes a toda vida orgánica, a menos que volvamos a la tradicional y gastada noción de que el conflicto psíquico

---

[8] CP V, 355.

[9] MC, 120-21, 136, 144.

[10] NA, 140-41; CP V, 345.

en el hombre se debe a la ambivalencia entre su alma superorgánica y su cuerpo animal. Si, por otra parte, el psicoanálisis quiere conservar la esperanza y dejar abierta la posibilidad de una curación, debe encontrar un modo de evitar la visión metafísica freudiana de que toda vida está enferma por la lucha entre la vida y la muerte. Debe aferrarse a la visión de que el hombre se distingue de los demás animales por el privilegio de estar enfermo, de que hay un vínculo esencial entre estar enfermo y ser civilizado. En otras palabras, de que la neurosis es el privilegio del animal únicamente social. Debe, por tanto, sostener que la ambivalencia de los instintos es una prerrogativa humana.

En definitiva, necesitamos una metafísica que reconozca a la vez la continuidad y la discontinuidad entre el hombre y los animales, necesitamos en vez de un dualismo de los instintos, una dialéctica de los instintos. Tendremos que decir que cualquiera que pudiera ser la polaridad fundamental en la vida humana, ya sea la polaridad del amor y del hambre, o del amor y del odio, o de la vida y la muerte, esta polaridad existe en los animales, pero no existe en una condición de ambivalencia. El hombre se distingue de los animales por tener separados, finalmente en un estado de conflicto mutuo, aspectos de la vida (instintos) que en los animales existen en una condición de unidad o armonía no diferenciadas. El psicoanálisis debe encontrar la base de la neurosis humana en el animal, y, al mismo tiempo, reconocer que el animal no es neurótico, excepto cuando está en contacto contagioso con el hombre. Puesto que la base de la neurosis humana es el conflicto, las polaridades que se desarrollan en conflicto en el nivel humano deben existir pero no como conflicto, y, por consiguiente, como algo no diferenciado en el nivel animal. Esta metafísica dialéctica no es menos metafísica que la de *Más allá del principio del placer*. La diferencia entre las dos puede verse mucho mejor si las ponemos en relación con sus propios modelos en la especulación filosófica pura. Freud descubrió justamente un modelo para su propio punto de vista en el filósofo presocrático Empédocles, que encontró que el principio último del universo era el eterno conflicto entre el amor y la discordia.[11] Nuestra especulación tiene una analogía semejante con la filosofía del predecesor de Empédocles, Anaximandro, para quien la discordia de los opuestos se producía por la separación de su primitivo estado de unidad indiferenciada, y con la de Heráclito, que afirmaba la unidad esencial de los contrarios, incluyendo la vida y la muerte.

---

[11] CP V, 348-50.

La diferencia entre un dualismo de los instintos y una unidad dialéctica de los instintos es pequeña e inaferrable, pero ligeros matices de diferencia en este nivel fundamental pueden tener grandes consecuencias. El dualismo freudiano mina la distinción entre los diferentes niveles, en lo que es, no obstante, la jerarquía continua de los organismos. El paso de la lógica de Empédocles a la lógica de Anaximandro, permite formular, a la vez, la continuidad y la discontinuidad entre el hombre y los animales. El dualismo freudiano lleva también a un pesimismo terapéutico suicida, porque de él resulta la representación del conflicto no como una aberración humana, sino como una necesidad biológica universal. Nuestra modificación de la ontología freudiana restablece la posibilidad de salvación. La realización distintiva del hombre es romper la unidad dialéctica o indiferenciada de los instintos en el nivel animal. El hombre separa los contrarios, los vuelve uno contra otro, en la frase de Nietzsche, pone la vida cortando en la vida. Es privilegio del hombre rebelarse contra la naturaleza y enfermarse. Pero si el hombre se ha alejado de la naturaleza, le es posible volver a ella y curarse. Entonces la enfermedad del hombre puede ser, de nuevo en una frase de Nietzsche, una enfermedad en el sentido en que la preñez es una enfermedad y puede terminar en un nacimiento y en un renacimiento.[12] El dualismo freudiano nos impide plantear cualquier ruptura con la naturaleza y excluye en consecuencia la noción de una vuelta a la naturaleza, y puesto que la imposibilidad de plantear una ruptura con la naturaleza implica la necesidad de proyectar la enfermedad del hombre en la naturaleza, una vuelta a ésta, aunque fuera posible, no sería una vuelta a la salud.

La dialéctica más que el dualismo es la metafísica de la esperanza, no de la desesperación. No hay modo de eliminar las cuestiones de fe de la vida humana, mientras la vida humana esté sujeta a las condiciones generales de la represión. O más bien –puesto que, como dice Freud, la fe es un derivado del amor–, la dialéctica es la metafísica de Eros que tiene fe en todas las cosas según San Pablo, y que busca la reunificación según Freud.

En realidad, la metafísica dialéctica de la esperanza no carece de fundamentos empíricos, fundamentos establecidos por el psicoanálisis mismo. Los únicos fundamentos para la esperanza de la humanidad están en los hechos de la infancia humana, y el psicoanálisis no es nada sin la doctrina de que la humanidad es esa especie de animal que tiene el

[12] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, pp. 706, 745.

proyecto inmortal de recuperar su propia infancia. Pero la infancia es el estado de naturaleza. La noción de la rebelión del hombre contra la naturaleza y la vuelta a ella, pensamiento incompatible con la ontología freudiana del instinto, es necesaria para su teoría de la infancia. Más específicamente, el postulado ontológico de Freud de la ambivalencia innata de los instintos, como hemos visto, es contradicho por el teorema empírico de una primera etapa preambivalente en la infancia. Y la fijación en esta primera experiencia preambivalente, compromete a la humanidad en el proyecto inconsciente de superar la ambivalencia de los instintos, que es su real condición, y de restablecer la unidad de los contrarios que existió en la infancia y existe en los animales.

Es característico tanto de las complicaciones del pensamiento freudiano, como de su capacidad de superarse a sí mismo, que aunque su ontología básica excluyera la posibilidad de toda reconciliación entre los dos instintos antagónicos, él formule, no obstante, una meta semejante cuando habla de la posible fusión de ellos. Además asigna al ego la tarea de trabajar por una tal fusión, lo que es decir al consciente mismo, atribuyéndole una tendencia a "sintetizar", a "armonizar", a "reconciliar", a "organizar" los conflictos y las divisiones en la vida mental.[13] Desde el punto de vista freudiano, esta tendencia unificadora del ego debe ser una manifestación del instinto erótico o vital, al que él atribuyó la función de buscar cada vez una unificación más amplia. Este es un análisis notablemente optimista del ego, que implica un predominio de Eros en la constitución de sus instintos, y que implica que la victoria del ego es una victoria de Eros o la Vida sobre la Muerte. Nos maravillamos de cómo el ego escapa tan fácilmente al instinto de la muerte.

Pero si en el hombre los instintos han surgido de un estado primitivo de unidad indiferenciada, entonces, como dijo Freud, el encuentro del objeto es un nuevo encuentro. Podemos añadir que la fusión que busca el ego es una nueva fusión. Si esto es así, podemos entonces poner en duda la declaración freudiana de que la tendencia a la síntesis y a la unidad está enteramente ausente del id (el depósito de los instintos).[14] Así, su cuadro del ego, débil pero coherente, que trata de dominar el enorme caos en el id, tiene que modificarse. La fusión puede ser una meta buscada por el cuerpo y por los mismos instintos inconscientes, tanto como por el ego. Si, por consiguiente, Freud en

[13] NA, 101; ISA, 33, 61, 71; CP II, 253, 395; CP V, 326, 337.

[14] NA, 101.

estos pasajes se permite ser demasiado optimista sobre el ego, es quizá demasiado pesimista respecto del id.

Si el psicoanálisis debe decir que los instintos, que en el nivel de lo animal están en armoniosa unidad, están separados en el nivel de lo humano y entran en conflicto los unos con los otros, y que la humanidad no estará satisfecha mientras no sea capaz de eliminar estos conflictos y de restablecer la armonía, pero en el nivel más alto de la conciencia, entonces resulta una vez más que el psicoanálisis completa el movimiento romántico, y puede entenderse sólo si se interpreta bajo esa luz. Una de las más grandes visiones románticas, claramente formuladas por Schiller y por Herder desde 1793, y aún vital en los sistemas de Hegel y de Marx, es que la historia de la humanidad consiste en un partir de una condición de indiferenciada unidad primitiva consigo misma y con la naturaleza, en un periodo intermedio en el cual los poderes del hombre se desarrollan a través de la diferenciación y el antagonismo, la enajenación, consigo mismo y con la naturaleza, y un retorno final a la unidad en un nivel más elevado, o sea a la armonía.[15] Pero estas categorías –unidad original, diferenciación por el antagonismo, armonía final–, permanecen en los románticos como arbitrarias y místicas porque carecen de un fundamento psicológico. La teoría psicoanalítica de la infancia completa el movimiento romántico llenando este resquicio.

Pero, al mismo tiempo, hacer consciente el vínculo inconsciente entre el psicoanálisis y el movimiento romántico es dar al psicoanálisis una filosofía de la historia. La unidad original, la diferenciación por el antagonismo y la armonía final, constituyen para los románticos el camino histórico y el destino de la especie humana en su conjunto. El pesimismo de la posición final de Freud y su incapacidad para desarrollar una filosofía de la historia están íntimamente ligados. Para el terapeuta y el humanitario, una filosofía de la historia debe tomar la forma de una escatología, que declare las condiciones bajo las cuales es posible la redención de la neurosis humana.

La posibilidad de redención reside en la reunificación de los instintos opuestos. Pero Freud llegó al fin a considerar como los instintos opuestos la Vida (Eros) y la Muerte. ¿Cómo pueden la Vida y la Muerte ser unificadas? Debemos volver a un examen del instinto de la muerte.

---

[15] Cf. Popitz, *Der entfremdete Mensch.*

VIII
La muerte, el tiempo y la eternidad

La teoría psicoanalítica de la neurosis nos exige postular una ambivalencia verdadera de los instintos en el hombre. La posibilidad de curación depende del reconocimiento de que la ambivalencia de los instintos es una prerrogativa humana, ausente en el nivel animal y en correlación con la represión en el nivel humano, y, por consiguiente, superable en principio, si la represión puede ser superada. Freud tuvo sus buenas razones para apartarse de sus primeras formulaciones de la dualidad y llegar a su formulación final de la Vida y de la Muerte. Pero, si la dualidad de los instintos es la Vida y la Muerte, nuestra modificación de la ontología freudiana implica la hipótesis de que la vida y la muerte coexisten en una unidad indiferenciada en el nivel animal y que podrían ser unificadas en una armonía más elevada en el hombre. Pero en toda ideología humana, y en la experiencia de todo individuo humano, la muerte es el gran adversario. ¿Cómo la Muerte puede unificarse con la Vida? Si queremos curarnos, más nos vale seguir a Freud y estudiar la Muerte.

Bajo el título de instinto de la muerte, Freud agrupa tres clases distintas de fenómenos: primeramente, consideraciones biológicas y psicológicas que sugirieron que la actividad de todos los organismos y también de la mente humana estaba dirigida a liberarse de tensiones y a alcanzar la inercia. Creo que el término preferido en la teoría biológica moderna es "homeostasis". Bajo esta luz, el principio del placer, que Freud había considerado desde los comienzos como el principio guía de la vida mental, aparecía como un principio de Nirvana, tendiente a la

inercia, al descanso o al sueño, hermanos gemelos de la muerte. En segundo lugar, Freud, suponiendo la existencia de un vínculo entre Eros y el principio del placer, contrastó con el principio del placer esa compulsión de la repetición, que en muchos casos produce fijaciones en experiencias traumáticas del pasado y una demoniaca compulsión a producir sufrimiento a uno mismo. Freud adujo, por ello, que la compulsión de la repetición era una tendencia independiente del principio del placer y más elemental que él. Puso así la compulsión de la repetición en relación con el carácter conservador de los instintos en toda vida orgánica, y adelantó la idea de que había una tendencia general de los instintos a restablecer un primer estado de cosas, derivada esencialmente de una tendencia de todos los organismos a volver al nivel inorgánico o muerto del que surge la vida. Finalmente, Freud se refirió al análisis psicoanalítico del complejo sadomasoquista. Esta vez modificó su primera visión de que el masoquismo representaba una introversión de lo que era originalmente un impulso sádico, y adoptó la posición contraria de que había un masoquismo primitivo dirigido contra el yo y que el sadismo era una extroversión de este primitivo masoquismo, que identificó con el instinto de la muerte.[1]

La claridad exige que distingamos estos tres elementos en el instinto freudiano de la muerte. El Nirvana, la compulsión de la repetición y el masoquismo, pueden representar todos la muerte, pero, en todo caso, representan diferentes aspectos de la muerte. El equívoco de Freud puede contener una verdad real. Estas tres formas de "muerte" pueden llegar a ser realmente tres formas de una muerte, pero primero debemos entenderlas por separado. Y en nuestro análisis, llevando adelante nuestra modificación de la ontología freudiana, debemos buscar siempre un mayor esclarecimiento de la relación entre el nivel biológico y el nivel humano: el meollo de lo que ocurrió cuando los animales se convirtieron en hombres.

Suponiendo que el principio de Nirvana, o la homeostasis, es un principio fundamental de la vida orgánica, ¿cómo actúa en la vida mental de los seres humanos? Freud en sus primeras obras dijo que el principio del placer expresaba el objetivo fundamental del deseo humano, y tenía la meta negativa de reducir la tensión (el no placer). Así, identificó el principio del placer en el nivel humano con la homeostasis en toda vida orgánica, borrando implícitamente toda distinción a este respecto entre el nivel humano y el nivel animal.

[1] MPP, *passim;* CP II, 255-68; NA, 134-42.

Uno de los planteamientos expuestos en *Más allá del principio del placer*, pero desarrollado más tarde, era la discriminación entre la homeostasis y el principio del placer. Freud fue arrastrado en esta dirección por haber asimilado la homeostasis al instinto de la muerte, puesto que el vínculo entre el principio del placer y la libido, es decir, el instinto sexual o erótico o vital, parecía obvio. Abandonó por ello la noción de que la meta del principio del placer era una reducción cuantitativa de la tensión, y propuso que la esencia del placer debería encontrarse en cierta cualidad más que en la cantidad, pero fue incapaz de especificar la naturaleza de esta cualidad.[2] Siguiendo esta nueva línea de pensamiento, Freud descubrió en las operaciones de la libido, en las relaciones sexuales, en las relaciones sociales y en las relaciones entre los factores en conflicto de la psique humana (el ego, el super ego y el id), una tendencia a buscar cada vez mayor unificación, una tendencia que fue más allá, por tanto, de la meta puramente negativa de descargas de la tensión.[3] En consecuencia, Eros, e implícitamente el principio del placer, resultó no ser la meta negativa de disminución del no placer, sino representar un apasionado esfuerzo profundamente arraigado por un logro positivo de la felicidad.[4] Una felicidad que radica en una forma de unificación cada vez más amplia. Por ello, Freud abandonó la identificación del principio del placer y el Nirvana (homeostasis) aún supuesta en *Más allá del principio del placer*, y adelantó la idea de que "el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de los instintos de la muerte. El principio del *placer* representa el llamado de la libido".[5]

Esta nueva idea encaja difícilmente en todos los argumentos anteriores, que tendían hacia un vínculo entre el principio del placer y el principio de Nirvana, entre la libido y la meta de la disminución de la tensión. Por tanto Freud, sin dejar de admitir este otro lado del cuadro, en el mismo fragmento postula una transformación del principio de Nirvana a través de la cual éste se convirtió en el principio del placer. "Debemos percibir que el principio de Nirvana que pertenece a los instintos de la muerte, sufrió una modificación en el organismo vivo a través de la cual se convirtió en el principio del placer, y de ahora en adelante evitaremos considerar a los dos principios como uno solo".[6] Pero tal transformación implica en este contexto una transformación del

[2] Compárese MPP, 76, 85-88 con CP II, 256.
[3] MPP, 57, 68; MC, 97n.
[4] MC, 37.
[5] CP II, 257.
[6] CP II, 256.

instinto de la muerte en el instinto de la vida, incompatible con la ontología dualista de Freud.

La ontología dualista freudiana ha confundido una cuestión importante. Postulemos, como la biología parece hacerlo, que la homeostasis expresa la tendencia de toda vida orgánica a buscar un estado de equilibrio. Aceptemos, de las últimas obras de Freud, la idea de que el principio del placer en el nivel humano no es reducible o equivalente a la homeostasis. Entonces, el propio análisis freudiano sugiere que lo que en el nivel biológico aparece como el estático principio de Nirvana, en el nivel humano aparece como un dinámico principio del placer.

Esta nueva formulación conserva el elemento de la continuidad entre el hombre y los animales, pero al mismo tiempo reconoce el necesario elemento de la discontinuidad. Identificar el principio del placer con el hombre y el principio de Nirvana con la vida en general, no es sino otra manera de decir que el hombre, y sólo el hombre, es el animal neurótico. El animal neurótico es el animal insatisfecho. La insatisfacción del hombre implica la ruptura de un equilibrio balanceado entre la tensión y la liberación de la tensión que gobierna la actividad de los animales. La represión de los instintos transforma el principio estático de la homeostasis en los animales en el dinámico principio del placer en el hombre. La homeostasis puede existir sólo en condiciones de satisfacción de los instintos. Es la búsqueda de la satisfacción de los instintos bajo condiciones de represión, la que produce en el hombre la inagotable búsqueda del principio del placer, de una calidad de experiencia que le es negada en condiciones de represión. El inagotable principio del placer es la búsqueda de la salud psíquica en condiciones de enfermedad psíquica y, por ello, es ella misma un síntoma de esa enfermedad. Precisamente, como dijo Freud, el progreso de la enfermedad psíquica puede ser también considerado como un intento de cura.[7]

Del mismo modo, si el hombre pudiera poner fin a la represión y obtener la satisfacción de los instintos, el inagotable principio del placer retornaría al principio de Nirvana, es decir, a un equilibrio estable entre la tensión y la liberación de la tensión. Si, por consiguiente, el principio de Nirvana "pertenece a los instintos de la muerte" y el principio del placer pertenece a Eros, su reunificación sería la condición de equilibrio o de descanso de la vida que es una vida llena, sin represiones y por eso satisfecha de sí misma, y que se afirma en vez de transformarse a sí misma. Interpretado de este modo, el psicoanálisis

[7] CP IV, 136; CP V, 370-71; MM, 125.

reafirma las aspiraciones religiosas eternas. Porque el Nirvana, si expresa el ritmo de las formas más ínfimas de la vida orgánica, expresa también las más elevadas aspiraciones del budismo. Y en qué difiere el Nirvana de ese eterno descanso, no sólo del espíritu sino también del cuerpo, que San Agustín promete como la suprema felicidad del hombre,[8] es una distinción que dejo a los teólogos.

La reunificación de la Vida y de la Muerte, aceptando por el momento la ecuación freudiana de la Muerte y de Nirvana, sólo puede concebirse como el fin de un proceso histórico. El pesimismo freudiano, su preferencia por el dualismo más que por la dialéctica, y su imposibilidad de desarrollar una escatología histórica, implican lo mismo. Ver cuán separado está el hombre de la naturaleza y de los instintos es considerar la historia como una neurosis, y también considerar la historia como una neurosis que empuja incansable e inconscientemente hacia la abolición de la historia y para la obtención de un estado de descanso, que es además una reunificación de la naturaleza. Esto equivale a decir que la consecuencia de la ruptura de la unidad de la Vida y de la Muerte en el hombre es hacer al hombre el animal histórico. Puesto que el inagotable principio del placer, que es la manifestación mórbida del principio de Nirvana, es lo que hace al hombre fáustico, y el hombre fáustico es el hombre que hace la historia. Si la represión fuera superada, la incansable carrera del hombre fáustico terminaría, porque estaría satisfecho y podría decir: "*Verweile doch, du bist so schön*".[9]

Volvamos ahora a la compulsión de la repetición e intentemos de la misma manera discriminar su modo de funcionar en el nivel animal de su modo de funcionar en el nivel humano. La dificultad en la noción freudiana de la compulsión de la repetición, como factor de toda vida orgánica, es que él ve un vínculo entre dos fenómenos distintos: el hecho de que todo organismo muera y el hecho de que los instintos biológicos son fundamentalmente conservadores (menciona las migraciones de los pájaros y de los peces, así como las leyes de la herencia y de la embriología).[10] Si aplazamos la consideración de la idea freudiana de un impulso interno hacia la muerte, hasta llegar al complejo sadomasoquista, nos quedamos con la compulsión de la repetición como un principio de conservatismo de los instintos. En *Más allá del principio del placer*, Freud vio correctamente que el problema era

[8] San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XXII, Cap. XXX.
[9] Cf. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, pp. 151-52.
[10] MPP, 46-48.

poner en relación el fenómeno humano de "progreso", de "perfeccionismo", con el conservatismo de los instintos en el nivel orgánico y, si dejamos aparte algunos titubeos, vio correctamente que estos aparentes contrarios son la misma cosa:

> Puede ser difícil... abandonar la creencia de que hay un instinto hacia la perfección en el trabajo de los seres humanos... No tengo fe, no obstante, en la existencia de ningún instinto interno semejante y no puedo ver cómo esta benévola ilusión puede conservarse. El desarrollo presente de los seres humanos no requiere, en mi opinión, una explicación diferente del de los animales. Lo que parece en una minoría de individuos humanos un incansable impulso para una mayor perfección, puede entenderse fácilmente como un resultado de la represión de los instintos. El instinto reprimido nunca deja de esforzarse por una satisfacción completa, que consistiría en la repetición de una experiencia primitiva de satisfacción. Ni los sustitutos, ni las formaciones reactivas, ni las sublimaciones bastarán para apartar la continua tensión del instinto reprimido.[11]

La diferencia entre los hombres y los animales es la represión. En condiciones de represión, la compulsión de la repetición establece una fijación en el pasado que enajena al neurótico del presente y lo entrega a la búsqueda inconsciente del pasado en el futuro. Así, la neurosis muestra la búsqueda de la novedad, pero subyacente en ella, en el nivel de los instintos, está la compulsión de repetir. En el hombre, el animal neurótico, la compulsión de repetir de los instintos se convierte en su opuesto, la búsqueda de novedad, la finalidad inconsciente de esta búsqueda de novedad es la repetición.

La represión es además la que transforma la compulsión de la repetición en una antagonista del principio del placer. Freud tuvo que reconocer que la compulsión de la repetición podía ser tanto un principio de placer como un principio de compulsión traumática y demoniaca, topando así con la misma confusión que le hizo formular el principio de Nirvana primeramente como Eros, luego como Muerte. "Los niños", observa, "no pueden tener sus experiencias *placenteras* repetidas con bastante frecuencia, y son inexorables en su insistencia para que la repetición sea idéntica". Por el contrario, en el adulto "la novedad es siempre la condición de gozo".[12] La niñez es, psicológicamente hablando, el estado de la naturaleza. En el nivel animal no hay antagonismo entre el principio del placer y la compulsión de la repetición. La compulsión de la repetición, la tendencia conservadora de los instintos, parece ser un

[11] MPP, 55-56.
[12] MPP, 45.

principio biológico que impone las limitaciones de la esencia de la especie en cada miembro individual de una especie, y que lleva al individuo a gozar de la vida propia de su especie. En el animal insatisfecho, el hombre, se transforma en una fijación regresiva en el pasado, con el efecto de obligarlo inconscientemente a cambiar, a transformarse, para encontrar la vida propia de su especie. Pero si la represión se superara, y el hombre pudiera gozar de la vida propia de su especie, la fijación regresiva en el pasado desaparecería. La incansable búsqueda de novedades se absorbería de nuevo en el deseo de una repetición placentera. El deseo de Llegar a Ser se absorbería nuevamente en el deseo de Ser.

El hombre, el animal insatisfecho, que busca inconscientemente la vida propia de su especie, es el hombre en la historia: la represión y la compulsión de la repetición generan el tiempo histórico. La represión transforma la intemporal compulsión de repetir de los instintos en un movimiento dialéctico progresivo de la neurosis, que es la historia. La historia es una *recherche du temps perdu* progresiva, con la compulsión de la repetición que garantiza la ley histórica del lento retorno de lo reprimido.[13] Y, recíprocamente, la vida no reprimida –la vida orgánica por debajo del hombre y la vida humana si la represión se superara– no está en el tiempo histórico. Si vinculamos, cosa que no hizo Freud, la compulsión de la repetición con el repetido teorema freudiano de que los procesos de los instintos en el id son intemporales,[14] entonces la vida reprimida está en el tiempo, y la vida no reprimida sería intemporal o eterna. Así, el psicoanálisis llevado de nuevo a su conclusión lógica y transformado en una teoría de la historia reúne las aspiraciones religiosas eternas. El Sabbath de la Eternidad, ese tiempo en que el tiempo no existirá ya, es una imagen de ese estado, que es la meta última de la compulsión de la repetición en el id intemporal. Los románticos heredaron y secularizaron la aspiración mística de la eternidad: Hegel pensó el final de la dialéctica de la historia y la entrada final de la humanidad en el reino eterno del "Espíritu Absoluto (perfeccionado)" *(Absolute Geist)*. El psicoanálisis viene a recordarnos que somos cuerpos, que la represión es del cuerpo, y que la perfección sería el reino del Cuerpo Absoluto; la eternidad es el modo de los cuerpos no reprimidos.

La compulsión de la repetición, queramos o no, nos lleva a la teoría del tiempo, y en ella, como en cualquier otra parte, el psicoanálisis es, o debiera ser, paradójico. La idea de la eliminación del tiempo parecerá

---

[13] Ver *supra*, capítulo II, nota 2.
[14] MPP, 33; NA, 99.

a muchos, incluyendo a los psicoanalistas ortodoxos, no paradójica, sino sin sentido. ¿No está el tiempo en la esencia de las cosas, somos acaso dioses para eliminarlo? Pero el tiempo no está en la esencia de las cosas. La teoría psicoanalítica del tiempo, como vio Freud,[15] debe tomar como punto de partida la doctrina kantiana de que el tiempo no pertenece a las cosas en sí mismo, sino que es una forma de la percepción de la mente humana. Esta revolución copernicana hace del tiempo un problema psicológico, no ontológico, y por ello un problema del psicoanálisis. Esto, además, como vio Schopenhauer,[16] abre la posibilidad de la emancipación del hombre de la tiranía del tiempo. Sugiere que si la mente humana rompiera el velo de los fenómenos y alcanzara la realidad "noumenal", no encontraría el tiempo. Es verdad que el mismo Kant cerró firmemente la puerta a tal posibilidad, no sólo negando la posibilidad de alcanzar la realidad "noumenal", sino también afirmando la inmutabilidad de las formas, incluyendo el tiempo, a través de las cuales la mente humana percibe la realidad, y equiparando estas formas inmutables con la racionalidad.

El psicoanálisis, por otra parte, pretende ser una brecha a través de los fenómenos para llegar a la oculta realidad "noumenal", por lo menos con respecto del conocimiento de nosotros mismos. Y si, como creo que podemos, equiparamos el inconsciente freudiano con la realidad "noumenal" de nosotros mismos, encontramos que Freud asegura positivamente el descubrimiento de que por lo menos en esa realidad "noumenal" no está el tiempo: "Los procesos mentales del inconsciente son en sí mismos intemporales", "en el id no hay nada que corresponda a la idea del tiempo".[17] Si, por tanto, vamos más allá de Freud y especulamos seriamente sobre la posibilidad de una conciencia que no se base en la represión, pero que sea consciente de lo que es ahora inconsciente, se sigue entonces a priori que esa conciencia no debe estar en el tiempo sino en la eternidad. Y en efecto, la eternidad parece ser el tiempo en que vive la infancia. Los poetas lo han dicho, y la psicoanalista Marie Bonaparte lo expresa de este modo:

> Los días del niño parecen desenvolverse en alguna parte fuera de nuestro tiempo. Estos días del niño –que cada uno recuerde los suyos– le parecen casi eternos. Por supuesto las personas mayores que educan al niño le imponen duramente el esquema de su tiempo... Pero él siente como una intromisión

[15] MPP, 33.
[16] Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, III, p. 283.
[17] MPP, 33; NA, 99.

extraña y hostil la imposición del "tiempo" de los adultos en su tiempo, en esencia aún casi infinito.[18]

Freud no sólo representa un abrirse paso hacia el yo "noumenal", sino que además pone las bases para un ataque a la ecuación kantiana del esquema del tiempo y la racionalidad. Hay teoremas psicoanalíticos, que discutiremos en un capítulo posterior, que analizan minuciosamente la conciencia del tiempo como una conciencia enferma y que tienden a la conclusión de que los que Kant tomó por esquemas de la racionalidad son en realidad los esquemas de la represión.[19] Es verdad que Freud no pudo reunir las percepciones del psicoanálisis para dar un ataque frontal al concepto del tiempo: en efecto, reconoce su fracaso cuando hacia el final de su vida escribe: "Sentimos constantemente que hemos hecho demasiado poco uso para nuestra teoría del hecho indudable de que lo reprimido permanece inalterable en el tiempo. Esto parece ofrecernos la posibilidad de un acercamiento a algunas verdades realmente profundas. Pero yo mismo no he hecho ningún nuevo progreso en ello".[20] Freud no parece haber examinado en particular la mutabilidad del esquema del tiempo, y mucho menos su eliminación, junto con la eliminación de la represión.

Por otra parte, el reciente desarrollo de la física, de la biología y de la antropología, tiende a establecer la relatividad del esquema del tiempo de acuerdo con las necesidades variables biológicas y culturales.[21] En otros términos, el siglo XX ha visto la desintegración de la universalidad y, con la universalidad, también la racionalidad del esquema del tiempo. Aplazando la discusión del problema hasta que estemos en condiciones de aprovechar la teoría psicoanalítica de los mecanismos de la represión, "los mecanismos de defensa", creo que podemos examinar el Sabbath de la Eternidad sin ser místicos, excepto en el sentido en que toda esperanza de cosas mejores es mística.

¿Y, no obstante, la perfección y la felicidad existirían en la eternidad? ¿Una noción semejante no afecta objeciones emocionales por encima y más allá de las objeciones teóricas? Caracteres fáusticos como somos, no podemos imaginar el "descanso", el "Nirvana", la "eternidad", de otro modo que como un cese de toda actividad; en otros términos, como muerte. Lo que nuestro argumento trata de

[18] Bonaparte, *Chronos, Eros, Thanatos*, pp. 11-12.
[19] Ver *supra*, capítulo XV, secc. 5.
[20] NA, 99.
[21] Cf. von Bertalanffy, "An Essay on the Relativity of Categories", pp. 243-63.

alcanzar no es la muerte en vez de la vida, sino una reconciliación de la vida y la muerte. Por ello, tenemos que sostener la posibilidad de una actividad (vida) que esté también en el descanso.

La noción de actividad o de vida que esté también en el descanso, está claramente contenida en la noción cristiana del paraíso, y yo supongo que el Nirvana budista no es tan inerte y negativo como la polémica cristiana pretende que sea. Pero el paraíso cristiano existe para resolver problemas insolubles en la tierra, y ya que postula la inmortalidad en el cielo, su oculta premisa psicológica es la imposibilidad de reconciliar la vida y la muerte, en la tierra como en el cielo. Como F. C. S. Schiller ha mostrado,[22] podemos encontrar un modelo más satisfactorio de la perfección concebida como actividad sin movimiento en Aristóteles.

La noción fundamental de Aristóteles es la actividad (*energía*). El movimiento (*kinesis*) es un modo especial de actividad, es decir, la actividad imperfecta, es el movimiento de lo imperfecto hacia la perfección. La actividad perfecta es la actividad sin movimiento ni cambio, o la pasividad, y por ello, ya que el tiempo está en correlación con el movimiento, una actividad fuera del tiempo. Y Aristóteles admite la actividad placentera de los sentidos corporales, a condición de que no haya "impedimento", en términos freudianos frustración, como una actividad sin movimiento ni cambio, y por ello fuera del tiempo: "La visión parece estar en todo momento completa, porque no carece de nada que sobreviniendo más tarde complete su forma, y el placer parece ser también de esta naturaleza. Porque es un todo y en ningún momento se puede encontrar un placer cuya forma será completada si el placer dura mucho más tiempo. Por esta razón, además, no es un movimiento".[23] El placer es la medida de la perfección en la actividad, de aquí el modelo aristotélico de la actividad perfecta: "Dios siempre goza de un único y simple placer, porque no existe solamente una actividad de movimiento, sino también una de inmovilidad, y el placer está más en la quietud que en el movimiento".[24] Podemos añadir que la actividad no generada por la necesidad o la carencia no tiene finalidad y es por ello juego. Por esto Boehme concibió la existencia de Dios tal como es en sí misma como un juego. La eternidad es el modo de juego.

Aristóteles logró formular filosóficamente la noción, subyacente también en la teología cristiana del tiempo, de que el tiempo está en

---

[22] Schiller, *Humanism*, pp. 204-27; Schiller, *Riddles of the Sphinx*, pp. 255-58, 423-24.

[23] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libro X, Cap. IV.

[24] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libro VII, Cap. XIV.

relación con el Llegar a Ser más que con el Ser, y el Llegar a Ser está en relación con la imperfección o el mal. En la fórmula de F. C. S. Schiller, la insatisfacción es la causa de la inestabilidad, no a la inversa. No tenemos que aceptar las ideas aristotélicas sobre la naturaleza de la perfección y de la imperfección humanas (él no tiene la noción de la represión), pero su noción de la actividad que es inmóvil y eterna permite, no obstante, formular las características formales y abstractas de la perfección, y por ello puede ser en las palabras de Schiller "una formulación *científica* de las concepciones teológicas populares del Cielo y de la Eternidad". Respecto de si la perfección puede ser alcanzada o merece ser discutida, no puedo hacer nada mejor que citar las palabras finales de la argumentación de Schiller:

> Si hay acaso alguna posibilidad de realizar realmente tal ideal es una cuestión enteramente distinta, y nadie pudo ser más profundamente consciente que yo mismo del amargo contraste que hay entre los sueños de la metafísica y los duros hechos de nuestra vida cotidiana. Pero hubo un tiempo en que nuestros hechos más admirables, nuestras verdades más incontrovertibles, no eran sino las visiones de un sueño, adivinadas por una presciencia que lentamente se fortificó para convertirse en ciencia, y así quizá incluso sueños como éstos pueden ser verdaderos, o más bien, si nos lo proponemos, pueden hacerse verdaderos. Es además cierto que si descartamos tales pensamientos como sueños vanos, los sueños permanecerán y nunca llegará el fin del conflicto y de las fricciones que agotan nuestro mundo, mientras que, si consentimos en buscar posibilidades de armonía, nuestra voluntad puede ser la primera condición del éxito. E incluso para los fines inmediatos de la vida cotidiana, hay quizá algún valor práctico en la contemplación de un ideal metafísico, que puede estimularnos para actuar, mientras que al mismo tiempo nos advierte que tal realización del yo no debe asumir la forma de una horrible, bárbara y neurótica inquietud, ni de una lucha infinita, y por ello vana, sino de una actividad que, transcendiendo el cambio y el tiempo, se mantiene en un armonioso contrapeso.[25]

Ahora es ya evidente que la equivocación freudiana respecto de las diferentes formas de "muerte", era una significativa equivocación. La compulsión de la repetición y el principio de Nirvana parecen ser dos aspectos íntimamente ligados de las exigencias de los instintos de una completa satisfacción y de la eliminación de la represión. La eliminación de la historia, o el Sabbath de la Eternidad, que es el fin último de la compulsión de la repetición, es también la obtención de Nirvana, que es el fin último del principio del placer. Pero no vemos aún la razón de la insistencia de Freud en el término "muerte". No vemos un vínculo

[25] Schiller, *Humanism*, pp. 217, 226-27.

entre el principio de Nirvana o la compulsión de la repetición y el estado de la muerte. A menos que exista un vínculo real, el instinto de la muerte freudiana no es sólo una pura metáfora, sino también una metáfora que confunde. Sólo el tercer elemento del instinto freudiano de la muerte, el complejo sadomasoquista, introduce la muerte en el sentido real y literal en el instinto de la muerte.

La teoría del complejo sadomasoquista surge de la observación de la peculiar y ambivalente capacidad del hombre de amar y odiar, de su capacidad de amar y de destruir a los demás, de amarse y de destruirse a sí mismo. En los términos éticos tradicionales, que identifican el amor con el bien y el odio con el mal, la perspectiva esencial freudiana es que el mal en el hombre no puede explicarse como una excrecencia superficial de una naturaleza humana básicamente buena, sino que está arraigado en un profundo conflicto de la misma naturaleza humana. Si bien su primera teoría de los instintos sugiere que el hombre es fundamentalmente un animal que ama, forzado por el principio de la realidad a una conducta no amorosa, Freud rechaza al fin la posición optimista liberal –tácitamente adoptada por la mayor parte de los sociólogos y de los psicoanalistas neofreudianos– de que el hombre es naturalmente bueno y apacible y que su conducta agresiva es simplemente el resultado de las frustraciones del medio, o de la ignorancia y de una escasa educación. Freud reconoció el factor de la frustración del medio, de hecho él nos dio el concepto, pero insiste en que el problema es más profundo.

Para Freud, como para San Agustín, el destino de la humanidad es una salida del paraíso y un esfuerzo por recobrarlo. Pero, entre estos dos términos, el hombre está en guerra consigo mismo, guiado, dice San Agustín, por dos amores, el verdadero amor por una parte, y el anhelo de poder (*libido dominandi*) por la otra.[26] En el lenguaje psicoanalítico, el conflicto interior de la naturaleza humana está en el nivel de los instintos. De aquí el dualismo freudiano de Eros y el instinto de agresión. Como han señalado los neofreudianos, Freud formuló de este modo el conflicto entre Eros y el instinto de agresión para excluir la posibilidad de salvación o de cura. Freud habla enfáticamente de la tendencia innata de la humanidad a la agresión. Con una tendencia innata a la agresión, la única posibilidad de la humanidad es dirigirla hacia el exterior y destruir a los demás, o dirigirla hacia el interior y destruirse a sí misma.

Este desagradable cuadro de la condición humana es desarrollado por Freud hasta sus consecuencias lógicas en *El malestar en la cultura.*

[26] San Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XIV, Cap. XXVIII.

Basta sólo ser capaz de soportar la verdad desagradable, para preferir el sombrío pesimismo de *El malestar en la cultura*, a los arrullos de dulzura y de luz que los neofreudianos nos sirven como psicoanálisis. Sigue siendo válido que si la agresividad es innata y se acumula con el desarrollo de la civilización, el psicoanálisis puede, como Freud, esperar un renacimiento de Eros, pero racionalmente puede sólo predecir la autodestrucción de la raza humana. Es una de las tristes ironías de la vida intelectual contemporánea que la hipótesis freudiana de un innato instinto de la muerte, que fue recibida con horror como el colmo del pesimismo, ofrece en realidad la única salida de las hipótesis verdaderamente pesimistas de un instinto innato de agresión.

Freud llegó a la hipótesis de un instinto de la muerte cuando, teniendo en mente la ambivalencia instintiva entre Eros y la agresión en el nivel humano, lo apremió, como la teoría psicoanalítica de los instintos debe, la cuestión de lo que corresponde a ella en el nivel de toda vida orgánica. La evolución de su teoría de la libido ya había destruido su primera distinción entre el instinto sexual y el de conservación, transformando la libido humana en un instinto vital general, que busca la conservación y el enriquecimiento de la vida. La evolución de la teoría de la libido sugirió así que la polaridad fundamental estaba entre la vida y la muerte. Provisto así de la hipótesis de un instinto psicológico de la vida y de la muerte, pasó Freud a considerar la relación de la vida y de la muerte en la biología.

Su idea –que, aduce, no está en contradicción con la teoría biológica– es que los organismos mueren por razones internas, la muerte no es un accidente externo, la muerte es una parte intrínseca de la vida. En las palabras de Freud: "La meta de toda vida es la muerte".[27] Ahora Freud vuelve al complejo sadomasoquista. El psicoanálisis ya había mostrado el carácter intercambiable de la agresión dirigida hacia el exterior y de la agresión dirigida hacia el interior (masoquismo), y planteó la cuestión de cuál de éstas dos es la forma original. Pero la agresión que se dirige hacia el interior del yo en forma de autodestrucción, sería un instinto de la muerte. Por ello, Freud añadió a este instinto vital su contrario lógico, al suponer que la agresión extrovertida (sadismo) en los seres humanos se deriva de un "masoquismo primitivo", y al identificar este primitivo masoquismo con un instinto de la muerte.[28]

---

[27] MPP, 50.

[28] MPP, 74-75; CP II, 261.

Freud nunca vio que la hipótesis de que la agresión es la muerte extrovertida abría la posibilidad de una solución al problema de la agresión. Hasta el final de su vida siguió hablando de agresividad innata y del instinto de destrucción como si ambos fueran lo mismo que el instinto de la muerte. Todo depende de establecer la diferencia, así como la continuidad, entre el hombre y el resto de la vida orgánica. La ontología dualista y estática de Freud le hizo interpretar la unidad de la vida y de la muerte en todos los organismos como un eterno conflicto de dos fuerzas distintas y absolutamente opuestas, una que trata de conservar y de extender la vida, la otra que trata de reducirla al estado inorgánico del que surgió. Pero la propia interpretación freudiana de los datos psicoanalíticos, sugiere que la extroversión del instinto de la muerte en forma de un impulso de dominio o de una voluntad de poder, es un fenómeno estrictamente humano. Y recíprocamente, la misma fórmula freudiana, "La meta de toda vida es la muerte", sugiere que en el nivel biológico la vida y la muerte no están en conflicto, sino que son en cierto modo lo mismo. Es decir, que son una especie de unidad dialéctica, como dijo Heráclito: "Es lo mismo en nosotros lo que está vivo y lo que está muerto, dormido y despierto, lo que es joven y viejo: por una inversión los anteriores son los posteriores y los posteriores se convierten en los anteriores". Así, llegamos a la idea de que la vida y la muerte son en cierto modo una unidad en el nivel orgánico, que en el nivel humano están separadas en opuestos en conflicto, y que en el nivel humano la extroversión del instinto de la muerte es el modo de resolver un conflicto que no existe en el nivel orgánico. Entonces, la neurosis permanece, como debiera ser, como un privilegio humano. La vida y la muerte no enferman la naturaleza.

Si la muerte es una parte de la vida, hay una peculiar morbidez en la actitud humana hacia la muerte, una morbidez que Freud reconoció,[29] pero que no vinculó a su teoría del instinto de la muerte. Lo que distingue al hombre de los demás animales, dice Unamuno, es que en una u otra forma cuida sus muertos. ¿Y de qué los protege tan vanamente? La conciencia mezquina se reduce ante su propia aniquilación... "El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres, deben de considerar como un pobre animal enfermo al hombre, que hasta almacena sus muertos".[30] No es la conciencia de la muerte sino la huida de la muerte lo que distingue al hombre de los animales. Desde

---

[29] CP IV, 304-17; ISA, 93.

[30] Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 20, 41.

los tiempos de los primeros hombres de las cavernas, que mantenían sus muertos en vida tiñéndoles los huesos de rojo y enterrándolos junto al hogar familiar, hasta los ritos funerarios de Hollywood, la huida de la muerte ha sido, como dijo Unamuno, el corazón de toda religión. Las pirámides y los rascacielos, monumentos más duraderos que el bronce, muestran hasta qué punto la actividad económica del mundo es también en realidad una huida de la muerte. Si la muerte es una parte de la vida, si hay un instinto de la muerte así como un instinto de la vida, o un instinto sexual, el hombre huye de su propia muerte como huye de su propia sexualidad. Si la muerte es una parte de la vida, el hombre reprime su propia muerte como reprime su propia vida.

De acuerdo con Freud, la agresividad representa una fusión del instinto vital con el instinto de la muerte, una fusión que salva al organismo de la innata tendencia autodestructiva del instinto de la muerte, al extrovertirlo, sustituyendo el deseo de matar por el deseo de morir.[31] Al contrario que Freud, nosotros sugerimos que esta extroversión del instinto de la muerte es la peculiar solución humana de un problema peculiar humano. La huida de la muerte es la que plantea a la humanidad el problema de qué hacer con su propia muerte biológica innata, de qué hacer con su propia muerte reprimida. En los animales la muerte es parte de la vida, y utilizan el instinto de la muerte para morir: el hombre construye agresivamente culturas inmortales y hace la historia para escapar a la muerte. De este modo, el instinto freudiano de la muerte, si lo interpretamos dialécticamente y mantenemos la distinción entre los hombres y los animales, como el principio de Nirvana y la compulsión de la repetición, se vuelve decisivo en la psicología de la historia, y de hecho establece otro vínculo decisivo entre Freud y el filósofo de la historia, Hegel. La erudición existencialista está descubriendo un Hegel más humano, el Hegel psicólogo, el Hegel que trata de trascender la tradicional paranoia de los filósofos y encuentra la esencia del hombre no en el pensamiento sino en los deseos y el sufrimiento humanos. De los dos intentos sistemáticos de Hegel por aprehender la esencia del hombre, el primero identificaba al hombre con el amor, y el segundo lo identificaba con la muerte. El pensamiento de Hegel pasó así de Eros a la Muerte, la pareja que forma la esencia de la naturaleza humana, según la última teoría freudiana de los instintos. Y fue sólo en su segundo intento, a través de su identificación del hombre con la muerte, cuando Hegel llegó a concebir al hombre esencialmente como una criatura que hace la historia.

[31] MPP, 73; YE, 56-57; CP II, 260.

En el comienzo de su carrera, Hegel compartió el romanticismo sentimental del periodo del *Sturm und Drang*, y encontró la realidad del deseo y de la acción humanos en el microcosmos del amor. Más tarde, evolucionando en la misma dirección que Goethe, cuando éste añadió la segunda parte del *Fausto* a la primera, encontró la realidad de la acción humana en el macrocosmos de la historia humana: el hombre es esa especie única de animal que tiene una historia, es decir, ese animal cuya esencia no está unida a su existencia como en los demás animales, sino que se desarrolla en la dialéctica del tiempo histórico. Hegel, al desarrollar su filosofía del hombre como el animal con historia, descubrió que su primera identificación del hombre con el amor era inapropiada. El amor es un breve momento de la vida de los amantes y permanece como una experiencia subjetiva interior que deja intacto el macrocosmos de la historia. La historia humana no puede ser concebida como la manifestación del amor humano.

Hegel pudo elaborar una filosofía de la historia sólo tomando un nuevo punto de partida e identificando al hombre con la muerte. Y desarrolla la paradoja de que la historia es lo que el hombre hace con la muerte, siguiendo líneas casi idénticas a las de Freud. Éste sugiere que la agresión en la naturaleza humana –el impulso por dominar la naturaleza, así como el impulso por dominar al hombre– es el resultado de una extroversión del instinto de la muerte, el deseo de morir que se transforma en deseo de matar, o de destruir, o de dominar. Hegel postula una transformación de la conciencia de la muerte como una lucha por apropiarse de la vida de otro ser humano, con el riesgo de la propia vida: la historia como lucha de clases (la dialéctica del Amo y el Esclavo, en la terminología hegeliana) se basa en una extroversión de la muerte. Y del mismo modo, la otra categoría fundamental de la historia, en Hegel, el trabajo o labor humanos, es una transformación de lo negativo, o de la nada de la muerte en la acción extrovertida de negar, o de cambiar la naturaleza. De un modo más general, siguiendo a Hegel, el tiempo es lo que el hombre hace de la muerte: la dialéctica de la historia es la dialéctica del tiempo, y "el tiempo es el elemento negativo del mundo sensual", el tiempo es lo negativo, y lo negativo es la muerte extrovertida.[32]

Freud no tiene ese concepto de historicidad que hace la fuerza de Hegel: éste, si bien tratando de aprehender las premisas psicológicas de

[32] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 11-34, 364-80, 490-513, 527-73; Marcuse, *Reason and Revolution*, pp. 224, 240; Kroner, "Bemerkungen zur Dialektik der Zeit", pp. 153-61.

la historicidad humana, tiene sólo una psicología intuitiva. Y no obstante, Hegel puede ayudarnos a entender la muerte. Necesita una nueva formulación a la luz de la doctrina psicoanalítica de la represión y del inconsciente. No es la conciencia de la muerte lo que se transforma en agresión, sino el inconsciente instinto de la muerte. El inconsciente instinto de la muerte es ese negativo o esa nada que se extrovierte en la acción de negar a la naturaleza y a los demás hombres. Freud mismo, en su aportación más importante a la teoría del instinto de la muerte que siguió a *Más allá del principio del placer*, derivó de Hegel la afirmación de Eros y la negación de su instinto opuesto.[33] Por otra parte, la doctrina hegeliana del vínculo entre la negación y el tiempo es esencial para que el psicoanálisis llegue, cosa que Freud no consiguió, a una teoría psicoanalítica del tiempo.

La relación entre el principio del placer y el principio de Nirvana sugiere que el hombre tiene una historia, porque el equilibrio estable entre la tensión y la descarga de la tensión en el nivel animal ha sido roto y reemplazado por una dinámica del esfuerzo inagotable. El estudio de la compulsión de la repetición indica que la represión engendra el tiempo histórico al engendrar una fijación determinada de los instintos en el pasado reprimido, y al poner así en marcha un movimiento dialéctico hacia el futuro que es, al mismo tiempo, un esfuerzo por recuperar el pasado. En esta perspectiva de la historicidad humana, el concepto psicoanalítico decisivo es la fijación en el pasado. En nuestra nueva perspectiva, el concepto psicoanalítico decisivo es la represión de la muerte.

¿Cuál es la relación entre la fijación en el pasado y la represión de la muerte? El término intermedio es evidente: es el rehusarse a envejecer. En el nivel biológico los organismos viven su vida y no tienen historia, porque vivir y morir, es decir, envejecer, es en ellos una unidad inseparable. Para ellos, en la hermosa frase shakesperiana, la madurez es todo. En el nivel humano, la represión produce la fijación inconsciente en el pasado infantil, la unidad de los instintos de vivir y morir se rompe, y tanto el instinto vital como el instinto de la muerte son forzados a la represión. En el nivel biológico, el instinto de la muerte, al afirmar el camino de ésta, afirma al mismo tiempo el camino de la vida: la madurez es todo. En el nivel humano, el reprimido instinto de la muerte no puede afirmar la vida afirmando la muerte. La vida, estando reprimida, no puede afirmar la muerte y por eso tiene que huir de ella. La muerte sólo puede afirmarse, y afirmar la

[33] CP V, 185.

vida, transformándose en la fuerza que siempre niega la vida, el espíritu del Mefistófeles de Goethe.

Entonces, la equivocación freudiana respecto de las tres formas de la muerte (el principio de Nirvana, la compulsión de la repetición y el complejo sadomasoquista) vuelve a ser profundamente sugestiva. El hombre es el animal que ha separado en opuestos conflictivos la unidad biológica de la vida y de la muerte, y ha sometido entonces los opuestos conflictivos a la represión. La destrucción de la unidad biológica de la vida y la muerte transforma el principio de Nirvana en el principio del placer, transforma la compulsión de la repetición en una fijación en el pasado infantil, y transforma el instinto de la muerte en un principio agresivo de negación. Y estas tres características específicamente humanas –el principio del placer, la fijación en el pasado y la negación agresiva– son aspectos característicos del modo de ser humano, del tiempo histórico.

La elucidación de la visión freudiana de la vida orgánica como una unidad dialéctica de la vida y de la muerte, tropieza con las inexactitudes de la común filosofía del organismo. El psicoanálisis quisiera partir de una clara idea del papel de la muerte en el nivel orgánico. Pero el gran filósofo del organismo, Whitehead, no tiene un capítulo sobre la muerte o sobre la relación entre la vida y la muerte; parece inclusive como si él admitiera inconscientemente el testimonio de la represión de la muerte en la conciencia humana. El psicoanálisis no puede por ello proceder sin ir más allá de Whitehead. No Whitehead sino Hegel adelantó la idea de que hay un vínculo intrínseco entre la muerte y la esencia de la vida verdadera, de la individualidad: "La naturaleza de las cosas finitas como tales es tener la semilla de desaparecer como su ser esencial, la hora de su nacimiento es la hora de su muerte".[34] La preciosa unicidad ontológica que el individuo humano pretende, le es conferida no por la posesión de un alma inmortal sino por la posesión de un cuerpo mortal. Sin la muerte, aduce Hegel, los individuos se reducen al estado de meros modos, en la infinita y eterna sustancia de Spinoza.[35] Los organismos de Whitehead tampoco tienen individualidad sin la muerte: en el nivel orgánico más simple, cada animal o planta particular tiene unicidad e individualidad, porque vive su propia vida y no otra, o sea, porque muere.

El vínculo intrínseco entre muerte e individualidad está también sugerido en las alusiones contenidas en la teoría freudiana de los instintos. Su identificación del instinto de la vida con la sexualidad, identifica ésta con

[34] Hegel, *Ciencia de la Lógica,* I, p. 142.
[35] Cf. Kojève, *op. cit.*, pp. 517, 549.

la fuerza que preserva la inmortalidad de la especie. Implícitamente, por ello, es el instinto de la muerte el que constituye la individualidad mortal del miembro particular de la especie. Además, el teorema freudiano de que Eros, o el instinto vital, como actúa en la libido humana y en las células inferiores, tiende a conservar y a enriquecer la vida, buscando la unificación, contiene implícitamente el teorema de que la finalidad del instinto de la muerte es la separación, y explícitamente la teoría freudiana de la angustia reúne el nacimiento y la muerte como crisis de separación.[36] Freud se mueve de este modo hacia un análisis estructural de la vida orgánica, considerándola constituida por una dialéctica entre la unificación o interdependencia y la separación o independencia. Este principio de unificación o interdependencia sostiene la vida inmortal de la especie y la vida mortal del individuo. El principio de separación o de independencia da al individuo su individualidad y le asegura su muerte.

Si la muerte da individualidad a la vida, y si el hombre es el organismo que reprime la muerte, entonces el hombre es el organismo que reprime su propia individualidad. Así, nuestras orgullosas consideraciones de la humanidad, como una especie dotada de una individualidad negada a los animales inferiores, vuelven a ser erróneas. Los lirios del campo la tienen porque no se preocupan por el mañana, y nosotros no. Los organismos inferiores viven la vida propia de sus especies. Su individualidad consiste en ser encarnaciones concretas de la esencia de sus especies en una vida particular que termina en la muerte.

Pero si la doctrina psicoanalítica de la represión significa algo, el hombre nunca revela su modo de ser que es propio de su especie y dado en su cuerpo. La represión engendra la compulsión de los instintos a cambiar la naturaleza interna del hombre y el mundo externo en el cual vive, dando así al hombre una historia y subordinando la vida del individuo a la histórica búsqueda de la especie. La historia no está hecha por individuos sino por grupos, y los traficantes de clichés repiten *ad nauseam* que el hombre es por naturaleza un animal social. Es un punto de vista intrínseco del psicoanálisis afirmar lo mórbido de la sociabilidad humana, no sólo la sociabilidad "civilizada" como opuesta a la "primitiva", o la "sociedad de clases" como opuesta al "comunismo primitivo", sino todos los tipos de sociabilidad humana que nosotros conocemos. Las formulaciones freudianas del Padre Primitivo y de la Horda Primitiva en *Psicología de las masas y análisis del yo*, pueden o no ser explicaciones adecuadas del aspecto mórbido de la

[36] ISA, 91-95.

formación de grupo. Lo que es esencial es la declaración clínica de que la sociabilidad es una enfermedad.

El punto esencial en la diagnosis freudiana de la sociabilidad humana fue visto por Róheim: los hombres se aglomeran en hordas como un sustituto de los padres, para salvarse a sí mismos de la independencia, de "ser dejados solos en la oscuridad".[37] La sociedad no se construyó, como dice Aristóteles, en virtud de vida y más vida, sino por necesidad, por la muerte y por la huida de la muerte, por el miedo a la separación y a la individualidad. Así, Freud deriva el temor de la "separación y de la expulsión de la horda" de la angustia de castración, y la angustia de castración del temor de la separación de la madre y del temor de la muerte.[38] Por ello, no hay grupos sociales sin una religión de su propia inmortalidad, y hacer historia es siempre la búsqueda de la inmortalidad del grupo. Sólo una humanidad no reprimida, bastante fuerte para vivir y morir, podría dejar a Eros buscar la unión y a la muerte mantener la separación.

El animal no reprimido no tiene la proyección instintiva de cambiar su propia naturaleza. La humanidad debe superar la represión, para encontrar una vida no gobernada por la proyección inconsciente de encontrar otra clase de vida, no gobernada por lo negativo inconsciente. Luego que la búsqueda inconsciente del hombre de su propio modo de ser termine –luego que la historia termine–, los miembros particulares de la especie humana podrán llevar una vida que, como la vida de los organismos inferiores, encarne individualmente la naturaleza de la especie. Pero sólo una vida individual, en este sentido, puede ser satisfactoria para el individuo que la vive. Lograr una individualidad en la especie humana significaría por ello volver del inagotable principio del placer a la paz del principio de Nirvana. El principio de Nirvana regula una vida individual que goza de plena satisfacción y encarna concretamente la esencia total de la especie, y en la cual la vida y la muerte se afirman simultáneamente, porque la vida y la muerte constituyen unidas la individualidad, y la madurez es todo. Una vida individual regulada de este modo, la poseen todos los organismos inferiores al hombre. Ya que él tiene también un cuerpo, es un organismo, debe morir. El hombre tiene además instintos que no lo dejarán tranquilo mientras no logre la individualidad.

Es bien difícil, bajo condiciones de represión general, afirmar el instinto de la muerte sin convertirlo en enemigo de la vida. Porque, en

---

[37] Róheim, *The Origin and Function of Culture*, pp. 77, 79, 98.
[38] ISA, 93-95, 104-12.

esas condiciones, el instinto de la muerte actúa malignamente. En la fusión dialéctica con el instinto de la vida es un principio negativo inagotable, como el Mefistófeles de Goethe, pero, dadas las insatisfacciones fundamentales de la vida bajo las condiciones de represión general, una difusión en un simple deseo de morir está siempre al acecho en el ambiente. De este modo, Schopenhauer parece afirmar la muerte y el Nirvana, pero como no puede afirmar la vida, su afirmación de la muerte es falsa. La hostilidad de Schopenhauer al *principium individuationis,* es tanto una hostilidad a la muerte como a la vida. Sólo quien puede afirmar el nacimiento puede afirmar la muerte, ya que la muerte y la vida son una misma cosa. Bajo condiciones de represión general, mientras la vida es insatisfactoria, la muerte puede ser afirmada sólo por aquéllos cuyo instinto vital es lo bastante fuerte como para imaginar la reconciliación de la vida y la muerte como un estado futuro de perfección, hacia el cual se orienta el instinto vital. La incapacidad de Schopenhauer de afirmar la vida o la muerte, vuelve en su convicción de que "los hombres están constituidos de un modo tal que no podrían ser felices en ningún mundo en el cual fueran colocados". De aquí que todo lo que puede decir de la muerte individual es: "Tú dejas de ser algo que mejor no hubieras nunca llegado a ser".[39]

En contraste con Schopenhauer, Nietzsche, ya que imagina la posibilidad del Superhombre, puede afirmar la vida y, por tanto, la muerte: "Lo que ha llegado a ser perfecto, todo lo que es maduro, necesita morir". La explicación de Nietzsche muestra cómo la represión de los instintos engendra la huida de la muerte, cómo la huida de la muerte sustenta a la vez la religión de la inmortalidad y la institución económica de la propiedad hereditaria: "Todo lo que es inmaduro quiere vivir. Todo lo que sufre quiere vivir, lo que puede llegar a ser maduro y alegre y anhelante; anhelante de lo que es más lejano, superior, más brillante. 'Quiero herederos', de este modo habla todo el que sufre; quiero hijos, no me quiero a *mí mismo*".[40] Los que tienen prejuicios contra Nietzsche pueden comparar su concepto de "querer herederos" con la crítica de la intencionalidad de John Maynard Keynes:[41]

> Intencionalidad significa que nos preocupamos más por los futuros y lejanos resultados de nuestras acciones que por su propia cualidad o por sus efectos inmediatos sobre nuestro medio. El hombre "intencionado" trata siempre de

[39] Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* III, pp. 286, 298, 308.
[40] Kaufmann, *The Portable Nietzsche,* p. 434.
[41] Keynes, *Essays in Persuasion,* p. 370.

> dar a sus actos una inmortalidad falsa e ilusoria, proyectando en el tiempo su interés por ellos. No ama a su gato, sino a los gatitos de su gato. Tampoco, en verdad, a los gatitos, sino a los gatitos de los gatitos, y así para siempre jamás, hasta el fin del reino de los gatos. Para él la mermelada no es mermelada, a menos que se trate de la mermelada de mañana y nunca de la de hoy. De este modo, proyectando siempre su mermelada en el futuro, se esfuerza por conferir a su acto de cocerla una inmortalidad.

En contraste con la neurótica obsesión del tiempo de la humanidad reprimida, Nietzsche afirma la eternidad de la repetición: "El gozo, no obstante, no desea herederos, o hijos, el gozo se quiere a sí mismo, quiere la eternidad, quiere la recurrencia, quiere que todas las cosas sean eternamente las mismas".

La perfección nietzscheana, que es la vida no reprimida, el gozo, desea la eternidad, pero desea también morir. La eternidad es, por tanto, un modo de imaginar la liberación de la obsesión neurótica de la humanidad del pasado y del futuro. Es un modo de vivir en el presente, pero también un modo de morir. De aquí que el fallo último de todos los paraísos con la inmortalidad más allá de la tumba es que en ellos no hay muerte. De este modo, tales visiones traicionan su vínculo con la represión de la vida. La angustia por la muerte no tiene un estatus ontológico, como pretenden los teólogos existencialistas. Tiene sólo un estatus histórico, y es relativo a la represión del cuerpo humano. El horror de la muerte es el horror de morir con lo que Rilke llamó las líneas no vividas de nuestros cuerpos. Ese perfecto, resurrecto cuerpo, que prometió la fe cristiana, quería morir porque era perfecto: "Todo lo que es perfecto quiere morir". Toma la fuerza mayor al aceptar la muerte, dice Hegel.[42] Siguiendo a Hegel, los filósofos existencialistas han vuelto a la sabiduría de Montaigne, de que aprender filosofía es aprender a morir. Careciendo del concepto freudiano de Eros, estos filósofos pueden manifestar el deseo inconsciente de morir, del cual incluso Freud, con su concepto de Eros, no estaba libre. No obstante, al afrontar la muerte, han servido a la causa de la vida.

La construcción de una conciencia humana bastante fuerte para aceptar la muerte es una tarea en la cual la filosofía y el psicoanálisis pueden reunir sus esfuerzos, y también el arte. Fue Rilke quien dijo que era misión del poeta vincular la vida a la muerte, "cualquiera que entienda y celebre correctamente la muerte, al mismo tiempo exalta la vida".[43] Pero

[42] Kojève, *op. cit.*, p. 546.

[43] Cf. Rehm, *Orpheus: Der Dichter und die Toten*, p. 583.

la dura verdad, en la cual el psicoanálisis debe insistir, es que la aceptación de la muerte, su reunificación en la conciencia con la vida, no puede cumplirse ni por la disciplina de la filosofía ni por la seducción del arte, sino solamente por la eliminación de la represión. El hombre, nacido de mujer y destinado a morir, es un cuerpo con instintos corporales. Sólo si Eros –el instinto vital– puede afirmar la vida del cuerpo, puede el instinto de la muerte afirmar la muerte y, al afirmarla, exaltar la vida.

Si la represión de la muerte y la represión de la individualidad tienen esta importancia en la historia humana, el psicoanálisis debiera ser capaz de descubrir el papel de ésta en la formación de la neurosis en la vida individual. Freud, no obstante, acaso porque careció del concepto de la represión de la muerte, no hizo uso de su hipótesis del instinto de la muerte, como diferente del instinto de agresión, en sus escritos clínicos. Pero si la muerte es el aspecto de la vida que confiere a ésta individualidad, independencia y separación, entonces, a priori la represión de la muerte debería producir síntomas que mostraran, por una parte, una huida de la independencia y de la separación, y, por otra parte, la vuelta compulsiva del instinto reprimido. Pero tal actitud ambivalente hacia la independencia y la separación está en el corazón de toda neurosis, de acuerdo con los últimos escritos clínicos de Freud. La causa última de la represión y de la neurosis es la angustia, y la angustia es "la angustia de la separación de la madre protectora". Una de las características de la personalidad neurótica es una fijación que dura toda la vida en el modelo infantil de dependencia de otras personas.[44]

Aunque Freud no estableció los vínculos teóricos necesarios entre la angustia y el instinto de la muerte, dijo que lo que el ego teme en la angustia "es de la naturaleza de la destrucción o de la extinción".[45] Parece, por ello, como si la capacidad específicamente humana para la angustia reflejara una rebelión contra la muerte y la individualidad, o, por lo menos, alguna profunda perturbación en la unidad orgánica de la vida y la muerte. Y si hay una conexión entre el sentido humano del tiempo y el sentido humano de la muerte, hay también buenas razones para sospechar una conexión entre el tiempo y la angustia. Kierkegaard se expresa como un psicoanalista cuando dice: "El tiempo no existe en realidad sin la inquietud. No existe para los animales mansos que ignoran absolutamente la angustia".[46]

[44] YE, 87. Cf. ISA, 105-18; NA, 114-16.
[45] YE, 85.
[46] Kierkegaard, *Works of Love*, p. 253.

IX
La muerte y la infancia

De acuerdo con la teoría psicoanalítica, la infancia lega a la humanidad no sólo la proyección de trascender la neurosis humana, sino también la neurosis misma, y no sólo las posibilidades eróticas de la naturaleza humana, sino también los mecanismos de autofrustración que impiden la satisfacción de esas posibilidades eróticas. La sabiduría nos lleva hacia la infancia, no sólo hacia los deseos inmortales de la infancia por conocer la sustancia de las cosas esperadas, sino también al fracaso de la infancia por descubrir la causa de nuestra enfermedad.

El elemento neurótico de la sexualidad infantil se centra en las llamadas organizaciones infantiles de la libido (oral, anal, fálica). En nuestro capítulo precedente sobre la sexualidad infantil expusimos el teorema freudiano de que la disposición adulta final de la energía sexual (organización genital, o concentración de la libido en lo genital), es una tiranía en guerra con la tendencia natural del cuerpo humano que es anárquico y de modo polimorfo perverso. Dejamos en el aire la cuestión de cómo se establece la tiranía de la organización genital. La organización genital no es el resultado de la pubertad, sino la consecuencia de los desarrollos de la sexualidad infantil, específicamente del complejo de Edipo y del complejo de castración, que aparecen normalmente alrededor de los cinco años. Y la fase edipiana de la sexualidad infantil, que presupone una concentración de la libido en los órganos genitales, estuvo precedida por fases anteriores en las cuales la libido se concentraba en las zonas oral y anal. De aquí se sigue que el ideal de perversidad polimorfa, o juego, está enraizado en nuestra fijación infantil y tiene que ser medido contra

una tendencia opuesta, también enraizada en la infancia. Según el psicoanálisis, es esa tendencia contraria en la infancia la que establece el esquema de la neurosis humana. Las neurosis se clasifican por su "punto de predisposición" en la infancia, por cómo el adulto neurótico se esfuerza inconscientemente en realizar ambiciones infantiles orales, anales o genitales (edipianas). Los tipos de carácter se clasifican de modo semejante, y todas las realizaciones culturales, consideradas como sublimaciones, son sublimaciones de la sexualidad infantil, no de la sexualidad adulta, y de la sexualidad infantil concentrada en las organizaciones infantiles, no de modo polimorfo perverso.

Las organizaciones infantiles de la libido, pregenitales y genitales, sostienen la neurosis humana, son la contrapartida corporal del desorden del espíritu humano. Parte del pesimismo freudiano es que las acepta como datos inmutables y puede afrontar su eliminación tan difícilmente como la eliminación de la represión. El optimismo, claro está, se puede recuperar sin esfuerzo si, con los neofreudianos, renunciamos a toda la teoría de la sexualidad infantil.[1] Nos proponemos explorar otro camino. La teoría freudiana de las etapas de la sexualidad infantil (oral, anal, fálica) fue formulada al inicio de su carrera y no la volvió a formular en los términos de su teoría posterior, pero algunos desarrollos de su teoría modifican esencialmente el cuadro.

En la temprana *Tres contribuciones a la teoría del sexo*, Freud trató las etapas de la sexualidad infantil simplemente como etapas de la maduración del instinto sexual y, por ello, como etapas de un proceso biológico, que tenía como su meta natural la proyección edipiana. Esta natural eflorescencia de la sexualidad infantil se consideraba sometida a los disturbios del exterior, cuando la proyección edipiana sucumbe al complejo de castración. La confrontación de la proyección edipiana con la amenaza de castración se representaba como la colisión fatal entre las exigencias de la sexualidad infantil y el principio de la realidad y como la causa de la represión.

En posteriores estudios freudianos, la sexualidad infantil se considera, no obstante, perturbada desde una etapa anterior por las relaciones entre el niño y la madre de la cual él depende. Freud consideró que la amenaza de castración procedía de la figura paterna. Ahora descubre que a las complicadas ambivalencias del amor y del odio, que había considerado corruptoras de la relación erótica entre el niño y el

[1] Cf. Horney, *El nuevo psicoanálisis*, pp. 47-78.

padre, se anticipan en las relaciones del niño lo que él llamó la madre preedipiana, incluso en la primera etapa llamada oral.[2] Pero entonces, resulta que la sexualidad infantil es perturbada por la ambivalencia de los instintos desde una etapa inicial y, por ello, sus manifestaciones características (anal, oral, fálica) deben considerarse no sólo como creaciones de Eros, sino además del antagonista de Eros. Freud introduce en sus últimos escritos en su concepto de la angustia una segunda nueva perspectiva sobre las perturbaciones de la sexualidad infantil, sin unificarla de modo coherente con el análisis de la ambivalencia de los instintos. Así pues, ahora ve el complejo de castración como el punto culminante de una historia de la ambivalencia de los instintos, que se remonta a una etapa muy temprana, así ve también este complejo como el punto culminante de la historia de la angustia infantil, que se remonta hasta el trauma del nacimiento.

El efecto de las nuevas formulaciones freudianas acerca de la ambivalencia de los instintos y de la angustia, como él mismo vio –sin imaginar, creo, todas sus consecuencias–, es modificar decisivamente la teoría de la represión. En palabras suyas: "La angustia no es lo que produce la represión, y no es, como creí en otro tiempo, la represión lo que produce la angustia".[3] Del mismo modo, invoca la ambivalencia de los instintos como la causa de la represión.[4] La vieja fórmula postula como causa de la represión el mal definido "principio de la realidad". La nueva fórmula trasfiere la causa de la represión del mundo externo al mundo interno, y la coloca en el interior del niño mismo, haciendo de la represión en esencia la represión del yo.

Freud nunca revisó la teoría de las organizaciones infantiles de la libido a la luz de sus formulaciones posteriores acerca de la ambivalencia de los instintos y de la angustia. Pero si, como dijo, la teoría de la represión es el pilar de todo el psicoanálisis,[5] entonces la nueva noción de represión del yo debe ser explorada. La angustia y la ambivalencia de los instintos deben explorarse como causas de la represión. Y, a la luz de nuestro capítulo precedente, la angustia y la ambivalencia de los instintos deben ponerse en relación con el instinto de la muerte. Si la angustia y la ambivalencia de los instintos impregnan toda la sexualidad infantil, entonces las organizaciones infantiles de la libido deben considerarse como sexualidad infantil perturbada, por el carác-

---

[2] NA, 129, 153-59.
[3] ISA, 53. Cf. NA, 113.
[4] NA, 159. Cf. MC, 120-22.
[5] BW (Historia), 939.

ter mórbido del instinto humano de la muerte. Y ya que, en términos freudianos, "el ego es la única sede de la angustia",[6] e igualmente de la ambivalencia de los instintos, las organizaciones infantiles de la libido son organizaciones del ego y no simplemente organizaciones libidinales. Quizá debiéramos entonces considerar las organizaciones sexuales como el efecto sobre el cuerpo de la angustia del ego. Entonces, ya que, como vimos en el último capítulo, la angustia es la incapacidad del ego de aceptar la muerte, las organizaciones sexuales fueron tal vez construidas por el ego en su huida de la muerte y pueden ser eliminadas por un ego suficientemente fuerte para morir.

Cuando Freud habla de ambivalencia de los instintos en el niño, piensa en el amor y en el odio, pero, como hemos visto, su instinto de la muerte tiene que tomarse más en serio que como lo hace él, y debe aplicarse sistemáticamente al análisis de la infancia. En el hombre la unidad dialéctica entre la unión y la separación, entre la interdependencia y la independencia, entre la especie y el individuo, en resumen, entre la vida y la muerte, se rompe. La ruptura se produce en la infancia y es la consecuencia de la institución de la familia humana. La institución de la familia significa el prolongado mantenimiento de los niños en condiciones de dependencia desvalida. El cuidado de los padres hace de la infancia un periodo de libertad privilegiada fuera del dominio del principio de la realidad, que permite y favorece el temprano florecimiento, en una atmósfera irreal, de la sexualidad infantil y del principio del placer. Así, protegida de la realidad por el cuidado de los padres, la sexualidad infantil –Eros o el instinto vital– concibe el sueño de una omnipotencia narcisista en un mundo de amor y placer.

Pero si la institución de la familia da a la criatura humana una experiencia subjetiva de libertad, desconocida a cualquier otra especie animal, lo hace manteniendo a la criatura humana en condiciones de dependencia objetiva del cuidado paterno, hasta un grado desconocido para cualquier otra especie animal. La dependencia objetiva del cuidado paterno crea en el niño una necesidad pasiva dependiente de ser amado, que es precisamente lo opuesto a su sueño de omnipotencia narcisista. Así, la institución de la familia modela el deseo humano en dos direcciones contradictorias, y es la dialéctica generada en esta contradicción lo que produce eso que Freud llama el conflicto de la ambivalencia.

Pero la contradicción en la psique humana establecida por la familia, es la contradicción entre los instintos de la vida y de la muerte ante-

[6] NA, 112.

riormente definidos. La contradicción entre el subjetivo sueño de unión amorosa con el mundo y el hecho objetivo de la dependencia, con su correlato libidinal, la necesidad pasiva de ser amado, significa un antagonismo en la dialéctica de la unión y de la separación, de la independencia y de la dependencia, de la especie y del individuo, la dialéctica de la vida y de la muerte. El antagonismo se engendra no por la intromisión de algún nuevo factor, sino por una hipertrofia de los mismos instintos que están armoniosamente unificados en el nivel biológico. Los mismos instintos que constituyen toda vida engendran la familia humana. La relación padre-niño, que es el núcleo de la familia, constituye un nuevo modo de esa unión interdependiente que es la esencia de la vida y, al mismo tiempo, engendra un nuevo modo de independencia individual, que es la esencia de la muerte. La familia humana está creada por un modo de amor más intenso y crea un modo de muerte más intenso.

La reacción del niño ante las contradicciones de su propia psique, desarrollada por su posición en la familia, es la angustia, y la angustia es al mismo tiempo una huida de la muerte y una experiencia de muerte. La angustia infantil tiene, según el psicoanálisis, una larga historia que se remonta hasta el acto mismo de nacer. La angustia del niño en el nacimiento, cuando la vida y la muerte luchan la una contra la otra, es el modelo del síndrome de las sensaciones físicas y de las inervaciones que acompañan más tarde las crisis de angustia. Otto Rank llegó incluso a afirmar que la experiencia traumática del nacimiento es la causa de la neurosis. Freud atribuyó la peculiar capacidad humana para la neurosis y para la angustia no al trauma del nacimiento, sino al hecho de que el niño criado en la familia humana sufre traumas psíquicos que son para él tan traumáticos como el trauma del nacimiento, y que recrean, por tanto, el síndrome de la angustia en situaciones en que no es funcional biológicamente como en el nacimiento.[7]

El acto puramente biológico del nacimiento, que no sólo destina el organismo a la muerte, sino que es en sí mismo la muerte de un feto, así como el nacimiento de un bebé, es además una separación biológica de la madre, que confiere individualidad biológica al niño. El prototipo de los traumas psíquicos, la experiencia de necesitar, pero de no ser capaz de encontrar a la madre, es una experiencia de separación psíquica, y su angustia es, en las palabras del propio Freud, "la angustia de la separación de la madre protectora".[8] Y el trauma psíquico

[7] ISA, 103-16, 131-42, 151-53.
[8] YE, 87. Cf. ISA, 105-18.

culminante, la angustia de la castración, es, de acuerdo con Freud, también un temor de la separación de la madre, o más bien, un temor de perder el instrumento de reunión con un sustituto de la madre en el acto de la copulación.[9] Por otra parte, todas estas separaciones se experimentan como una amenaza de la muerte: de nuevo en términos freudianos, lo que el ego teme en la angustia, "es de la naturaleza de una destrucción o extinción".[10]

De este modo, el propio análisis freudiano de la angustia muestra, aunque Freud mismo nunca lo dijera, que hay una estrecha y profunda conexión entre la angustia y el instinto de la muerte. La angustia es una respuesta a las experiencias de separación, de individualidad y de muerte. La criatura humana, que experimenta en el pecho materno un nuevo e intenso modo de unión, de vida y de amor, debe también experimentar un nuevo y más intenso modo de separación, de individualidad y de muerte. En el lenguaje escueto de Freud, un trauma se constituye cuando el ego entra en contacto con una exigencia excesiva de su propia libido.[11] En la familia humana la expansión de Eros hacia un nivel nuevo y más elevado permite la expansión de la muerte hacia un nuevo y más elevado nivel. El niño ama tanto a su madre que por eso siente la separación de ella como una muerte. De lo que resulta que el nacimiento y la muerte, que en el nivel biológico se experimentan una única vez, en el nivel psíquico se experimentan constantemente. El niño puede decir con San Pablo, "yo muero cada día".

Un efecto de la incapacidad de aceptar la separación, la individualidad y la muerte, es erotizar la muerte, estimular un deseo mórbido de morir, un deseo de volver al estado prenatal anterior a la vida y a la separación, al seno materno. Freud analizó el complejo de castración como el temor de perder el instrumento de reunión con un sustituto del seno materno. La implicación no es sólo que el mórbido o regresivo deseo de la muerte es subyacente a la proyección edipiana en la infancia, sino que es también subyacente a las disposiciones genitales del adulto, que se heredan de la destrucción del complejo de Edipo; la familia humana y la organización genital del cuerpo humano. Por eso, como decía Freud muy a menudo, al buscar una esposa buscamos todavía a nuestra madre, y en el acto sexual "la vagina se convierte en la herencia del seno materno".[12]

---

[9] ISA, 109-10.
[10] YE, 85. Cf. ISA, 160; NA, 122.
[11] NA, 123; MM, 200.
[12] CP II, 249. Cf. BW (Sexo), 618; CP IV, 45; ISA, 110.

Ferenczi, en *Thalassa*, desarrolló ampliamente el análisis de la comunicación sexual como tendiente "al restablecimiento genital de la situación intra-uterina", no obstante, sin explicar con claridad lo patológico de esa "tendencia regresiva uterina" y, por ello, en mi opinión, proyectando sin razón la misma tendencia hacia toda la vida orgánica, como lo hacía Freud.[13] En los seres humanos, sea como fuere, la concentración especial de la libido en la región genital, en la fase fálica infantil y en la organización genital adulta, está regida por el instinto regresivo de la muerte y representa el resto de la incapacidad humana para aceptar la muerte, la separación y la individualidad. En el mismo ensayo, Ferenczi, yendo más allá de Freud, mostró cómo las primeras fases de la sexualidad infantil, la oral y la anal, están también dominadas por la misma tendencia regresiva.[14] La concentración especial de la libido en la boca en la primera infancia, la hipercatexia del acto de mamar, resulta de la imposibilidad de aceptar la separación de la madre y se apoya en fantasías de regresión uterina. La etapa anal (la paradoja psicoanalítica más fantástica, de la que hablaremos más tarde) supone la manipulación simbólica de las heces como un instrumento mágico para restablecer la comunión con la madre. Por ello, las organizaciones sexuales, tanto pregenitales como genitales, parecen estar enteramente construidas por la angustia, por la huida de la muerte y el deseo de morir. La distribución de la libido en una vida que no esté en guerra con la muerte es una perversión polimorfa.

No sólo la incapacidad de aceptar la muerte estimula un deseo de muerte regresiva, contamina además a Eros y carga las proyecciones del narcisismo infantil del deseo de huir de la muerte. Como resultado de la ambivalencia de los instintos, la historia de la infancia es la historia de un organismo atrapado en una serie cada vez más extensa de dualismos, que éste vanamente trata de superar, hasta que al fin, después de una lucha final culminante, reconoce la derrota y consiente en su propio y permanente empeoramiento. En esta serie de dualismos, podemos rastrear los pasos por los cuales el instinto de la muerte se transforma en un principio de negatividad activa.

La primera etapa, la etapa oral, no es simplemente la etapa en la cual la actividad erótica de la boca en el pecho materno es la más importante, es también la etapa que descubre la angustia de necesitar, sin ser capaz de encontrarlo, el pecho materno. Por ello, dice Freud, es la etapa

[13] Ferenczi, *Thalassa*, pp. 18, 26.
[14] Ferenczi, *op. cit.*, pp. 20-24.

que descubre el dualismo de sujeto y objeto.[15] Es la etapa en la cual el niño formula la proyección grandiosa del placer puro del ego, el sueño de unión con el mundo en el amor y en el placer. Pero la construcción del placer puro del ego se realiza al aparecer la primera represión, que toma la forma de rechazar el mundo externo y de proyectar en el repudiado mundo externo todo lo doloroso, es decir, de negar su existencia.[16] De este modo, la primera afirmación, la proyección del placer puro del ego, está acompañada de la primera negación. Esta negación es un prototipo de represión, pero la negación es también, de acuerdo con Freud y Hegel, una manifestación del instinto de la muerte.[17] Entonces, en esta etapa, la incapacidad del ego de aceptar la separación se convierte en una transformación de la fuerza de los instintos, que trabaja por la separación y por la vida individual, en una fuerza mental que separa el ego de la realidad, que niega la realidad, que reprime la realidad. Y su efecto es cargar la proyección narcisista de unión amorosa con el mundo con la proyección irreal de llegar a ser uno mismo todo su universo, el solipsismo al que vuelven los filósofos.

En la segunda etapa, la etapa anal, el dualismo de sujeto y objeto se transforma en el de actividad y pasividad. El narcisismo infantil persigue desde la etapa anterior la progresión de negar su propia dependencia, pero ahora experimenta su dependencia en el plano de la acción, como pasividad, y, por ello, afirma su independencia con la acción rebelde, tratando de transformar la pasividad en actividad, como en el juego: "Ahora vamos a jugar a que yo soy la madre y tú eres el niño".[18]

Pero esta empresa obsesiva de transformar la pasividad en actividad es la agresividad. Freud reconoció siempre que la agresividad se originaba en esta etapa (de aquí la etiqueta analo-sádica). Llega casi a reconocer que es en esta etapa, por la transformación de la pasividad en actividad, cuando se lleva a cabo la fatal extroversión del instinto de la muerte hacia el mundo exterior en forma de agresión.[19] En este punto Eros, a través de la proyección de convertirse a la vez en la madre y en el niño, en su huida de la muerte transforma la muerte, ya transformada en un principio de negación, en un principio de actividad negativa o agresión. Esta etapa en el desarrollo del ego infantil está ligada a la región anal, porque, como veremos más adelante, la proyección de con-

[15] CP IV, 77-79.
[16] CP IV, 14, 78, 82; CP V, 183.
[17] CP IV, 119; CP V, 182, 185.
[18] BW (Sexo), 597-98; MPP, 15; CP V, 119, 264-66; NA, 165.
[19] CP II, 260; CP V, 266; MPP, 74.

vertirse a la vez en la madre y en el niño no se lleva a cabo en la realidad, sino en la fantasía: las fantasías deben tener alguna base corporal, y ligarse ellas mismas a una parte del cuerpo que puede ser manipulada mágicamente, fantásticamente, como un doble imaginario del yo.

En la fase última, fálica o edipiana, la polaridad de actividad y pasividad se transforma en la polaridad de masculinidad y su opuesto, la castración.[20] Por eso, el narcisismo infantil saca de la etapa precedente la rebelión contra la pasividad, pero experimenta esa pasividad en el plano de la reproducción biológica, como el hecho de haber tenido que nacer de madre. Trata de transformar la pasividad en actividad con la proyección edipiana de tener un niño de su madre, es decir, convirtiéndose en padre de sí mismo. Ya que Freud no se detuvo en esta interpretación del complejo de Edipo, citaremos: "Todos los instintos, el amor, el agradecimiento, el sensual, el de la desconfianza, el de dominio y el de independencia, se satisfacen con el deseo de ser *padre de sí mismo*".[21]

La proyección edipiana no es, como sugieren las primeras formulaciones freudianas, un amor natural por la madre, sino, como reconoce Freud en sus últimos escritos, un producto del conflicto de la ambivalencia y un intento de superar ese conflicto por la inflación narcisista.[22] La esencia del complejo de Edipo es la proyección de convertirse en Dios, en la fórmula de Spinoza, *causa sui*. En la de Sartre, *être-en-soi-pour-soi*. Del mismo modo, éste muestra claramente el narcisismo infantil pervertido por la huida de la muerte. En esta etapa, y en la organización genital adulta, la virilidad se compara con la actividad. La fantasía de convertirse en padre de sí mismo se atribuye al pene, estableciendo así una concentración de la libido narcisista en lo genital.[23] Allí permanece, incluso después de la destrucción del complejo de Edipo, cargando de fantasías de posesión no sólo las relaciones sexuales de los hombres y las mujeres, sino también las relaciones de padres e hijos: los hijos, como herederos del padre, perpetúan al padre. Citemos a Freud: "En el punto más débil de la posición narcisista, la inmortalidad del ego, la seguridad se obtiene huyendo hacia el niño. El amor de los padres no es sino el narcisismo paterno que nace de nuevo".[24] De este modo, resulta de nuevo que las organizaciones sexuales, genitales y pregenitales no corresponden a la distribución

---

[20] CP II, 248.
[21] CP IV, 201. Cf. CP V, 265-66; NA, 154.
[22] Compárese BW (Sexo), 614-16 con CP V, 259-65, NA, 154-59, y MM, 125-29.
[23] CP II, 272; CP V, 188, 196, 199, 257.
[24] CP IV, 48-49.

natural de Eros en el cuerpo humano: representan una hipercatexia, una intensificación de particulares funciones y zonas corporales, una hipercatexia producida por las fantasías del narcisismo humano en su huida de la muerte.

Todos los problemas de la sexualidad infantil desembocan en el complejo de castración, que es el vínculo entre la sexualidad infantil y la conducta adulta. De acuerdo con la fórmula freudiana, el complejo de Edipo, y con él toda la sexualidad infantil, sucumbe al complejo de castración. Por medio del complejo de castración, la sexualidad infantil se transforma en la sexualidad adulta normal. Por ello, éste es la clave de la psicología de la sexualidad genital adulta y, de un modo más general, de la psicología de los dos sexos. Al mismo tiempo, el complejo de castración crea esa reserva de energía sexual, que no puede lograr su expresión en la actividad sexual adulta normal y que, por medio de la sublimación, crea la cultura. Y finalmente, éste es el mecanismo que transforma el amor dependiente del niño por sus padres en el dependiente amor del adulto de lo social, de lo religioso y de la autoridad moral. En general, mientras que la neurosis sea causada por la represión de la sexualidad infantil, el complejo de castración es la clave de la neurosis humana.

Hasta qué punto el psicoanálisis está lejos de ser un sistema acabado, se ilustra mejor que nada con la teoría del complejo de castración. Freud se anticipó inclusive, al introducir modificaciones de acuerdo con sus últimos descubrimientos sobre la angustia, sobre la ambivalencia instintiva y sobre la madre pre-edipiana, sin considerar de nuevo, no obstante, el todo, y sin abandonar sus primeras formulaciones incompatibles con las últimas. Pero Freud, por lo menos, supo que no había encontrado una solución adecuada. Sus epígonos, cuando no abandonan el problema enteramente, tratan de combinar las primeras y las últimas formulaciones freudianas en un sistema cerrado, con el resultado de que quien las conoce ha decidido justamente ignorarlos. Se necesita una nueva formulación, una nueva formulación que tome en cuenta la marcha progresiva del pensamiento freudiano.

Uno de los residuos de las primeras teorías freudianas, no abandonado en sus últimas formulaciones y que incluso llena los manuales de psicoanálisis, es la noción de que la esencia de la etapa fálica de la sexualidad infantil es la masturbación, y que la esencia del complejo de castración es la represión de la masturbación por los padres, generalmente el padre, que amenazan castigarla con la castración. También está en conexión con esto la explicación de la envidia del pene en las

mujeres, teorema inseparable del complejo de castración, debido en las niñas pequeñas a la aprehensión de que el clítoris de la hembra es inferior al pene del macho para el propósito de la masturbación.

En tanto que los psicoanalistas hablan de este modo, justifican la ilusión muy difundida de que si los padres se abstuvieran sólo de reprender la masturbación, por lo menos con amenazas de castración, los niños no crecerían afectados por el complejo de castración. Igualmente, existe la búsqueda, que atañe también a los antropólogos de mente psicoanalítica, del tipo correcto de educación de las necesidades naturales, como si la conducta de los padres fuera la causa del trauma anal y del subsecuente carácter anal. Toda la noción está estructurada siguiendo las líneas de la primera teoría freudiana. Sus afirmaciones fundamentales son: primero, que lo que está reprimido es el placer del órgano corporal autoerótico, y segundo, que la represión viene del exterior. Pero la concentración de la libido en lo genital no es una simple manifestación de placer orgánico, sino que se produce por las fantasías regresivas del narcisismo infantil deformado por el deseo de huir de la muerte, es decir, la proyección edipiana.

La noción entera es superada por la propia fórmula freudiana de que "la masturbación es sólo la descarga en lo genital de la excitación que pertenece al complejo de Edipo".[25] La proyección edipiana, como vimos, es el intento de conquistar a la muerte convirtiéndose en padre de sí mismo. Nunca tuvo sentido suponer que abandonar el placer orgánico fuera un trauma tal y llevara a consecuencias tan remotas como las postuladas por el complejo de castración. Pero lo que destruye el complejo de castración es la solución infantil del problema de la muerte. Ya que, como hemos visto, la familia humana tiene que producir una criatura incapaz de aceptar la muerte, se sigue que la proyección edipiana se autoengendra inevitablemente en el niño y se dirige contra los padres, sin considerar el comportamiento de los padres. De aquí que Freud reconociera que no hay ningún medio para los padres, sean indulgentes o estrictos, de evitar provocar la agresividad infantil. En una admirable fórmula dice: "No es en realidad un problema decisivo si uno ha matado a su padre o si se ha abstenido de hacerlo, uno se debe sentir culpable en cualquier caso, porque la culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, la lucha eterna entre Eros y el instinto destructor o de la muerte".[26]

---

[25] CP II, 272. Cf. CP II, 53, 190; CP V, 188-90, 267; NA, 154, 165.
[26] MC, 121; MC, 117n. Cf. CP V, 262-63; NA, 156-59.

Lo mismo se aplica, *mutatis mutandis*, a la fase anal. Para enunciarlo paradójicamente, los niños se educan a sí mismos en sus necesidades naturales. El psicoanálisis debe adoptar siempre la posición de que el Niño es el Padre del Hombre. Freud dijo, pero no sostuvo siempre su afirmación, que "la experiencia analítica nos ha convencido de la absoluta verdad de la afirmación común de que el niño es psicológicamente padre del hombre".[27] El origen de que los adultos preconicen la educación de las necesidades naturales reside en una predisposición infantil. La analidad infantil no es erotismo anal o "juego con las heces", no es una simple manifestación de la búsqueda erótica del placer y del juego orgánico, brutalmente reprimido por la educación de las necesidades naturales que viene del exterior, dada por los padres. Es una mezcla ambivalente de Eros y la muerte, que implica la vinculación con la zona anal de fantasías regresivas de unión con la madre y de fantasías narcisistas de ser a la vez el Yo y el Otro, y de aquí que el "juego con las heces" contenga su propio impulso interno de dominarlas y de controlarlas.

En su primera teoría Freud no sólo supuso que lo que está reprimido es simplemente Eros, o el juego, supuso también que la represión viene del exterior, de la amenaza paterna en el complejo de castración, de la educación de las necesidades naturales dada por los padres en el trauma anal análogo. Pero la tendencia de la teoría freudiana posterior es hacia una concepción de la represión como autorrepresión en esencia, el resultado inevitable de la angustia y de la ambivalencia de los instintos en el interior del niño mismo. En esta nueva concepción, el complejo de castración es el punto culminante en la larga historia de la ambivalencia de las relaciones entre el niño y la madre, y representa una victoria definitiva del componente de agresión sobre el componente de amor. Esta concepción fue casi alcanzada por el mismo Freud en uno de sus últimos escritos:

> Se puede incluso creer que esta primera relación de amor del niño está destinada a extinguirse por la misma razón de que es la primera, porque estas primeras catexias del objeto son siempre ambivalentes en grado muy alto. Junto a este intenso amor del niño está siempre presente una fuerte tendencia agresiva, y cuanto más apasionadamente ama un niño un objeto, más sensible será a los contratiempos y a las frustraciones. En definitiva, el amor está obligado a capitular ante la hostilidad acumulada.[28]

[27] EP, 54.
[28] NA, 159. Cf. MC, 120-21.

Del mismo modo, en la analogía de la educación de las necesidades naturales, como Abraham señaló,[29] el desagrado por las heces surge en el niño no porque asimile la enseñanza de los padres, sino por razones internas. Antes de pasar a la proyección narcisista de la fase anal (retención simbólica, dominación, posesión del mundo), el ego infantil se vuelve contra la proyección narcisista de la fase oral (incorporación simbólica, engullimiento del mundo).

Pero si el complejo de castración es el punto culminante de la larga historia de la ambivalencia de los instintos, tiene que serlo también de la larga historia de las relaciones del niño con su madre, y, entonces, el papel del padre tiene que ser enteramente secundario. En la última fase de esta teoría, y en el estudio de la psicología femenina, Freud descubrió una capa más profunda subyacente al complejo de Edipo y al de castración, el meollo de la cual consiste en el vínculo a lo que Freud llamó la madre pre-edipiana. Fue para él una sorpresa, dice, comparable en otro campo al efecto del descubrimiento de una civilización minoico-micénica anterior a Grecia.[30] La madre pre-edipiana es la madre que, como consecuencia de la base biológica de la familia, tiene que convertirse en el universo entero del niño.

En este sentido general, por supuesto, Freud supo todo acerca de la madre primitiva o pre-edipiana desde el comienzo de su carrera. Lo que descubrió sólo más tarde fue la necesidad de vincular su análisis del complejo de Edipo y del complejo de castración a la noción de la madre primitiva, es decir, la necesidad de considerar la relación edipiana con el padre como una superestructura, por encima de una infraestructura de relaciones edipianas con la madre. El nuevo punto de vista reveló que el complejo de Edipo y el de castración pueden engendrarse, en principio, sin ninguna referencia con la figura del padre. El análisis de la niña pequeña mostró que sus relaciones con la madre, con el principio de transformar la pasividad en actividad, engendraban el deseo de poner encinta a la madre.[31] Freud llama pre-edipiana a esta proyección de tener un niño con la madre, pero la intención edipiana es clara: lo que quiere decir Freud al llamarla pre-edipiana es que la proyección data del periodo anterior al cual la niña se vuelve hacia su padre.

Por consiguiente, la psicología femenina de Freud presupone que la niña concibe la proyección edipiana sin referencia a la figura del

---

[29] Abraham, *Selected Papers*, p. 497.

[30] CP V, 254.

[31] CP V, 264-69; NA, 154.

padre. Y, en el mismo contexto, Freud describe el complejo de castración en las niñas como una reacción contra la madre provocada por el descubrimiento de la diferenciación sexual, una reacción contra el hecho de que ella ha nacido mujer, es decir del mismo sexo que su madre.[32] De este modo, por lo menos para la niña, el complejo de castración gravita alrededor de la relación con la madre, y no necesita al padre. En la psicología femenina de Freud la niña se vuelve al padre más tarde y como un resultado del complejo de castración. Y, además, resulta evidente que la preferencia formada anteriormente de la virilidad que presupone toda la teoría del complejo de castración, y de la envidia del pene en las mujeres, representa una continuación de la proyección edipiana *causa sui*. La rebelión contra la dependencia biológica de la madre se traspone, al chocar con el hecho de la diferenciación sexual, en el deseo de ser el sexo opuesto al de la madre.

¿Y qué ocurre con el niño? Contrariamente a la opinión común, la psicología femenina de Freud es más madura que su psicología masculina, porque pertenece enteramente a su último periodo. Él mismo reconoció la necesidad de un nuevo examen total del complejo masculino de castración, a la luz de la fase pre-edipiana.[33] Con todo, no obstante, las revisiones que hizo Freud de sus propias formulaciones muestran que se movía constantemente hacia la posición de que el complejo de castración masculino puede ser engendrado, en principio, sin referencia a la figura del padre. El primer paso en esta dirección fue dado cuando Freud vio que el poderoso motivo que engendraba el complejo de castración no era la amenaza paterna de castrar, sino el descubrimiento de los órganos sexuales del sexo femenino, como en el caso de la niña el complejo de castración es la reacción al reconocimiento de la diferenciación sexual. Dio el segundo paso al reconocer que el descubrimiento de la diferenciación sexual se convierte en una crisis traumática sólo cuando la madre se ve bajo esta luz. En los primeros escritos, habló del complejo de castración activado por la idea de la diferenciación sexual en relación con un hermano o una hermana. El paso final fue ver que la esencia del complejo de castración era percibir no la imagen del padre que castraba, sino la imagen de la madre castrada: en el estilo escueto de Freud, la percepción de los órganos genitales de la madre como carentes de pene.[34]

32 CP V, 186-97, 262; NA, 162-63; CP II, 274.
33 CP V, 263.
34 IP, 326; CP II, 246-47, 270-71; CP V, 105, 199, 256, 261; NA, 160; EP, 58.

La confrontación con la diferenciación sexual, tanto en los niños como en las niñas, traspone la oposición a la madre en una preferencia por el sexo opuesto al de la madre, en una preferencia de la virilidad, en cuyos términos lo opuesto a virilidad es castración. De este modo, la aprehensión de la madre en términos de diferenciación sexual, como castrada, automáticamente y sin ninguna referencia con la figura del padre, desvía tanto al niño como a la niña de la madre y engendra horror, terror, desprecio.[35] Freud deriva explícitamente de este horror no sólo el desprecio del macho por las mujeres como el sexo inferior, y la envidia del pene de las mujeres, sino también el horror al incesto, que Freud consideró siempre como el tabú primitivo, la ley moral fundamental, y que siempre vinculó con la primera formación de la conciencia o superego.

Una etapa de transición en la evolución freudiana hacia esta dirección es su teoría, *El yo y el ello* (1923), de la doble naturaleza del complejo de Edipo, en la cual reconoce que todas las relaciones ambivalentes hacia el padre, que había postulado como el origen del superego, pueden también desarrollarse con relación a la madre.[36] Por tanto, podemos concluir que, en principio, el complejo de castración y todas las remotas consecuencias que le atribuye el psicoanálisis descansan, en definitiva, en la relación del niño con la madre. Y, por supuesto, la reacción peculiar del niño ante la diferenciación sexual de la madre, "horror ante la criatura mutilada", que es el complejo de castración, es su propia invención, es un tejido de fantasías inseparable de su propia proyección fantástica de convertirse en padre de sí mismo y, como fantasía, sólo remotamente vinculado con la vista real de los órganos genitales femeninos. Por ello, como tú estás obligado a sentirte culpable hayas o no matado a tu padre, así dice Freud que no es una cuestión primordial si la castración se practica realmente. Lo importante es que el niño crea en ella.[37]

A pesar de su descubrimiento de la madre primitiva o pre-edipiana, Freud vuelve en *La psicología de las masas y el análisis del yo* (1921) y en *Moisés y el monoteísmo* (1937), a lo que llama su mito científico del Padre Primitivo que castró a sus hijos. Y ya que en estas mismas obras recalcó la importancia de la herencia filogenética o arcaica en la formación de la neurosis individual, creo que está implicado en

[35] CP V, 105-106,191; NA, 37; CP II, 247, nota 2. Cf. Pollack, *Les idées des enfants sur la différence des sexes*, p. 77.

[36] YE, 40-44.

[37] NA, 114.

una contradicción formal de sí mismo, cuya explicación reside en su propio complejo de Edipo. Lo que el mito del Padre Primitivo postula es la superioridad del macho y la agresividad como un hecho inmutable de la naturaleza. El Padre Primitivo, mientras es la causa de la cultura, está en el estado de naturaleza y el uso de este supuesto explica la psicología de la familia humana.

Pero, incluso admitiendo la superioridad y la agresividad masculina como hechos universales, la pregunta es: ¿por qué estos hechos? Ya que la antropología freudiana es fundamentalmente una deducción del psicoanálisis, no puede invocarse de un modo legítimo para llenar una laguna del propio psicoanálisis. Si la prueba reside en la antropología freudiana, entonces toda la noción del complejo de castración se abre a todos los ataques que han sido dirigidos contra la antropología freudiana. Nosotros somos libres de aducir, por ejemplo, que el complejo de castración no es un fenómeno universal, sino que existe sólo en las culturas patriarcales. Si no se admite la invocación de la antropología, Freud no logra dar una explicación de lo que debe ser explicado.

Explicar la ecuación de la agresividad activa del niño con el sexo masculino, con referencia al hecho externo brutal de que el padre es el factor agresivamente dominante en la familia, es presuponer como dado precisamente lo que tiene que ser explicado. El psicoanálisis debe derivar de la niñez la agresión del macho adulto. Aquí, y siempre, el psicoanálisis tiene que adoptar la paradójica posición de que el Niño es el Padre del Hombre. El Padre Primitivo fue en otro tiempo un niño, y, si el psicoanálisis quiere decir algo, lo debe a su infancia. Esto implica un resultado decisivo en metodología. En el mito del Padre Primitivo, Freud abandona la explicación psicológica e invoca la categoría de fuerza bruta natural para llenar la laguna. En el estado de naturaleza la fuerza es suprema, y la familia humana está constituida por el monopolio de la fuerza en las manos del Padre Primitivo, que monopoliza a las mujeres y castra a los hijos cuando estos amenazan su monopolio.

Así, regresa Freud a la posición de Hegel y de Nietzsche. Hegel presupuso la antinomia de Amo y Esclavo dada por la naturaleza; y Nietzsche, al ofrecer como Freud una explicación de la culpa como agresión interior, invoca la aparición repentina de una "raza de señores" para establecer la represión y el Estado, y de este modo da a la agresividad un carácter de interioridad.[38] Es verdad que Freud va más

[38] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pp. 14-34, 494; Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, pp. 701-705. Cf. CP V, 275.

allá de Nietzsche y de Hegel al atribuir la interiorización de la agresividad y, por tanto, la total propensión humana a la agresión, a la institución de la familia humana, de tal modo que ni el estado ni la antinomia de Amo y Esclavo pueden admitirse como dados por la naturaleza, mientras que la institución de la familia sí. Freud desciende al nivel en el cual las instituciones sociales y naturales se unen verdaderamente, y abre la cuestión de cómo el dinamismo psíquico inherente a la familia humana puede, en la plenitud del tiempo, producir la antinomia entre Amo y Esclavo y la institución del Estado. Por otra parte, Freud llevó a su análisis de la familia el supuesto de que la antinomia del Amo y el Esclavo está dada por la naturaleza. El primer padre despótico de Freud traspone simplemente en la familia y asume como dada la dominación que Hegel y Nietzsche concibieron en términos del Estado.

El verdadero punto de partida de la antropología freudiana es la madre pre-edipiana. Lo que está dado por la naturaleza, en la familia, es la dependencia del niño de su madre. La dominación masculina debe considerarse como una formación secundaria, producto de la rebelión del niño contra la madre primitiva, legada a la edad adulta y a la cultura con el complejo de castración. La antropología freudiana debe, por consiguiente, desviarse de la preocupación freudiana del monoteísmo patriarcal. Debe tomar de las manos de la *Schwärmerei* de Jung, la explotación del gran descubrimiento de Bachofen de la religión de la Gran Madre, un sustrato subyacente en la religión del Padre, el análogo antropológico del descubrimiento de Freud de la madre edipiana subyacente al padre edipiano y comparable, como el de Freud, al descubrimiento de la civilización minoico-micénica subyacente a la civilización griega.

Partiendo de esta base, una antropología freudiana tendría que elaborar una teoría de las interrelaciones dinámicas entre la estructura de la familia, la religión y la cultura material (sublimación), una teoría que debiera resolver numerosos problemas aún insolubles. Por ejemplo, no es menos obvio, como supuso Bachofen (y siguiendo a Bachofen, como inimaginables compañeros, los marxistas y Robert Graves), que una religión matriarcal presupone una familia matriarcal. De acuerdo con la teoría psicoanalítica, la fantasía no se vincula tan burdamente a la realidad. Lo que parece cierto es, como Freud adivinó y los antropólogos llegaron a ver, que el tabú del incesto es el muelle real de la dinámica de los sistemas arcaicos de parentesco, que el tabú del incesto está dirigido contra la madre, y que el tabú del incesto no puede explicarse sociológicamente por la necesidad abstracta de la

organización social, sino por la psicología de la culpa y el complejo de castración. No es suficiente decir, como los antropólogos desean ahora, que el tabú del incesto es el fundamento de la organización familiar. Debemos volver a Freud y decir que la culpa del incesto (la proyección edipiana) creó el tabú del incesto. Y si el tabú del incesto implica una preferencia por la virilidad, tan fuerte como para considerar castración la feminidad, parecería asimismo que una tendencia hacia el patriarcado es intrínseca en la familia humana.

De acuerdo con la teoría psicoanalítica fundamental, el complejo de castración establece la peculiar capacidad del cuerpo humano para imaginar actividades no corporales, sublimaciones, y la peculiar capacidad del yo humano para la abnegación, el superego. Creo que podemos comenzar a entender estas paradojas si consideramos la proyección edipiana como la proyección *causa sui* (padre de sí mismo), y por ello, en esencia, como una rebelión contra la muerte en general y, particularmente, contra el principio biológico que separa a la madre del niño. El complejo de castración es la consecuencia de este choque entre esta proyección y la percepción de la diferenciación sexual que separa a la madre y al niño. La pregunta definitiva es: ¿Qué ocurre con la proyección edipiana cuando choca con el complejo de castración? Aquí hay una extraña contradicción en Freud. A pesar de todo el tiempo en que insistió en que el complejo de Edipo era la respuesta al enigma de la esfinge y la clave de toda neurosis, en un ensayo titulado "La desaparición del complejo de Edipo" (1924), dice que el efecto del complejo de castración sobre el de Edipo "es más que una represión, cuando realizado en el modo ideal es un equivalente de la destrucción y eliminación del complejo". En *Nuevas aportaciones al psicoanálisis,* repite que "en los casos más normales" el complejo es "enteramente destruido".[39]

Freud nunca aclaró estas fórmulas, y no cesó de describir los efectos invadentes del complejo de Edipo, no sólo en los neuróticos, sino también en la psicología normal de los dos sexos. Aparentemente, su posición final es la de que el complejo de Edipo es a la vez conservado y destruido. Tratemos de aclararlo. El adulto huye de la muerte –la inmortalidad prometida en todas las religiones, la inmortalidad de los grupos familiares, la inmortalidad de las realizaciones culturales– y perpetúa la proyección edipiana de convertirse en padre de sí mismo: la sublimación del adulto continúa la proyección edipiana. Por

[39] CP II, 273; NA, 166; CP V, 196.

otra parte, el descubrimiento de la diferencia sexual de la madre destruye el carácter sexual corporal de la proyección edipiana infantil. El resultado de ello es la espiritualización, en la terminología freudiana, la desexualización, de la proyección edipiana: todas las sublimaciones son desexualizaciones. De este modo, el hombre adquiere un alma distinta de su cuerpo y una cultura supraorgánica que perpetúa la rebelión contra la dependencia orgánica de la madre. El alma y la cultura supraorgánicas perpetúan a la vez la proyección edipiana *causa sui* y ese horror por el hecho biológico, que es la esencia del complejo de castración.

El hombre adquiere un alma, pero sigue siendo solamente un cuerpo. Lo que corresponde al alma en el cuerpo es esa concentración de la libido en lo genital, que es la organización genital. En la fase edipiana o fálica el deseo mórbido de la muerte y la huida de la muerte se han fundido con el narcisismo infantil y lo han deformado hasta producir una concentración de la libido en lo genital, vinculando a él fantasías de reunión con la madre. El complejo de castración pone fin a la posibilidad de satisfacción corporal, pero no pone fin a las fantasías. En los términos de una de las últimas formulaciones freudianas: "Como resultado de la amenaza él ha abandonado la masturbación, pero no las actividades de su imaginación que la acompañan... Productos derivados y modificados de estas primeras fantasías masturbadoras se abren camino en su yo posterior y tienen un papel importante en la formación de su carácter".[40]

Así, el complejo de Edipo sobrevive y es destruido al mismo tiempo. El resultado es el pene desexualizado, es decir, un pene cargado con las fantasías edipianas negadas a la satisfacción corporal. En el ensayo sobre "La desaparición del complejo de Edipo", tiene Freud una formulación que difícilmente puede ser mejorada: "Las tendencias libidinales que pertenecen al complejo de Edipo están en parte desexualizadas y sublimadas... en parte están inhibidas en sus fines y cambiadas en sentimientos afectivos. Todo el proceso, por una parte, preserva el órgano genital, evita el peligro de perderlo. Por otra parte lo paraliza, le retira su función".[41] Y como las organizaciones genitales y pregenitales deforman el cuerpo del narcisismo infantil, así representan deformaciones del ego. La función natural del ego, como dice Freud en *El yo y el ello*, es ser la superficie sensible de todo el cuerpo. Pero la supervivencia

---

[40] EP, 59.
[41] CP II, 273.

de fantasías *causa sui*, vinculadas a lo genital, establece en el inconsciente, como dijo Ferenczi, el falo como una miniatura del ego total.[42]

La herencia inevitable de la proyección edipiana es la radical deformación del ego y del cuerpo humano. El complejo de castración estimula finalmente la separación del cuerpo del niño del cuerpo de la madre, pero de un modo traumático, de tal modo que la individualidad, una verdadera síntesis de Eros y la Muerte, nunca se alcanza. El narcisismo humano, no obstante cargado con la proyección *causa sui*, sigue buscando una independencia irreal y se hace así mórbidamente atrofiado. El complejo de castración establece como absoluto el dualismo del yo y el otro, el dualismo que el narcisismo infantil ha tratado de superar. El niño tiene que hacer una elección entre el amor a sí mismo y el amor al otro: de acuerdo con Freud, el amor del niño por sí mismo, o narcisismo, lo aparta de su madre.[43] Pero el yo amado de este modo es fraudulento: el amor del yo reemplaza al amor de los padres, pero, según Freud, sólo al precio de una división del ego en padre y niño.[44] Por medio de la institución del superego, los padres son absorbidos y el hombre logra al fin convertirse en padre de sí mismo, pero al precio de convertirse en su propio hijo y de conservar su ego infantil.

Al mismo tiempo, la agresión humana, inseparable de la proyección *causa sui*, se absorbe igualmente, no sólo en el combate mutuo entre el ego y el superego, que debe perpetuar la guerra entre padre e hijo, sino también en esa guerra general entre el ego y el cuerpo que es la represión y que sustenta la desexualización de la proyección edipiana. El instinto mórbido de la muerte, ya transformado en un principio de negación, florece después del complejo de castración en un principio de negación del yo y de negación del propio cuerpo. El Eros atrofiado y la agresión atrofiada constituyen el "yo autónomo" o lo que pasa por individualidad en la especie humana. "El proceso de individualización", dice Róheim, "está construido por supuesto por tendencias hostiles, o basado en ellas, dirigidas contra la madre... No obstante, precisamente por la matriz de la unidad dual de la cual parte la diferenciación, estas agresiones son seguidas por la culpa, por reparaciones, o por una nueva identificación y luego, otra vez, por una renovada agresión".[45]

Una vez más, parece que los aliados más cercanos al psicoanálisis están en la tradición religiosa. El mismo juicio severo sobre la indivi-

---

[42] YE, 19-31; Ferenczi, *op. cit.*, p. 16. Cf. Ferenczi, *Further Contributions*, p. 86.
[43] CP II, 272; CP V, 188, 196, 199, 257.
[44] YE, 36-49; MM, 184.
[45] Róheim, *War, Crime and the Covenant*, p. 37. Cf. MC, 105, 115, 120.

dualidad humana está contenido en la doctrina del pecado original. Boehme, el más psicoanalítico de los teólogos, desarrolla la doctrina de que el pecado original es el egoísmo, es decir, una vana proyección de la parte de convertirse en independiente del todo, concebido como un principio madre, en términos que podrían atribuirse a Freud:

> Toda voluntad que entra en la individualidad y busca el fundamento de su forma de vida, en sí misma, rompe el misterio y entra en el dominio del capricho. No puede hacer otra cosa porque sus demás miembros fomentan la agonía y la muerte. Miente, y niega la unión con la Voluntad de Dios y coloca la individualidad en el lugar de éste, de modo que sale de la unidad con un deseo de sí misma. Si supiera que es producto de todas las cosas y que todas son sus madres, y si no conservara la sustancia de su madre para sí misma, sino en común, entonces la codicia, la envidia, los malestares y una voluntad contraria no surgirían.[46]

De acuerdo con Boehme, esta caída en la individualidad, la caída de Adán, es una caída de la eternidad en el tiempo y, por ello, el comienzo de la historia humana. Es además el momento en que Adán dejó de jugar y empezó a trabajar. En la terminología freudiana, el complejo de castración reprime la sexualidad infantil e inicia la sublimación.

La contribución particular del psicoanálisis es rastrear los problemas religiosos y filosóficos hasta sus raíces en el concreto cuerpo humano. La paradoja esencial de la teoría del complejo de castración es lo que ese descubrimiento de la diferenciación sexual produce en el niño y lega al inconsciente del adulto la imagen de la hembra como el sexo castrado. Una de las ventajas de eliminar al padre amenazador del cuadro teórico, es que revela cómo no hay modo de salvar del complejo de castración la psicología masculina *sin admitir*, al *mismo* tiempo, el teorema que parece haber levantado una oposición más violenta, la envidia del pene en las mujeres. Los críticos han acusado a Freud de aceptar como inevitables y naturales las nociones del siglo XIX sobre la superioridad masculina, y temen cualquier implicación de que las mujeres son por naturaleza y biológicamente el sexo inferior. Es verdad que Freud confunde el resultado presuponiendo a veces la dominación social masculina como dada eternamente por la naturaleza, e intentando a veces derivar la envidia del pene de la inferioridad orgánica biológica del clítoris en relación con el pene. El supuesto de la dominación masculina sugiere que la envidia del pene no es absoluta o universal, y expresa simplemente la rebelión femenina contra la

[46] Cf. Brinton, *The Mystic Will*, pp. 214-15.

dominación social del macho. La comparación del clítoris con el pene, por otra parte, hace la inferioridad femenina absoluta y biológica.

La insatisfactoria oscilación freudiana entre un determinismo social y un determinismo biológico, trasciende si seguimos a Freud, no a los críticos, al concepto de la madre primitiva y a las consecuencias inevitables universales de ser una criatura de la familia humana. El origen del complejo de castración en los hombres y la envidia del pene en las mujeres no reside ni en la sociedad ni en la biología, sino en las proyecciones secretas de la sexualidad infantil. Los críticos neofreudianos dicen, por una parte, que "la actitud esencial de Freud es patriarcal", y por otra, que "explica las diferencias psíquicas entre los dos sexos como un resultado de las diferencias anatómicas".[47] Pero el punto esencial de la paradoja freudiana es que, a pesar del orden social y a pesar del hecho anatómico, el deseo inmortal de ambos sexos es el mismo. La envidia del pene en las mujeres es el residuo de la proyección *causa sui* en las mujeres, que corresponde al ego fálico en los hombres. Mientras la humanidad y la cultura huyan de la muerte, las fantasías del pene confundirán la vida erótica, familiar y social de las mujeres, como lo hacen en los hombres.

Lo que sustenta tanto la envidia del pene en las mujeres como el complejo de castración en los hombres, es la sumisión inmortal en el inconsciente de ambos sexos a esa flagrante contradicción del orden social y de los hechos anatómicos, lo que Freud llama la bisexualidad de la infancia. La sexualidad infantil, antes del complejo de castración, precisamente por ser infantil, debe ser indiferenciada sexualmente; y ya que la estructura de la infancia es la misma para ambos sexos, las exigencias esenciales de la libido son las mismas en ambos sexos.[48] Por ello, parte de la última actitud freudiana es recalcar el carácter bisexual de la proyección edipiana misma:

> Un estudio más profundo revela habitualmente el más completo complejo de Edipo, que es doble, positivo y negativo, y que se debe a la bisexualidad presente en los niños desde el origen: es decir, un niño no tiene simplemente una actitud ambivalente hacia su padre y una afectuosa relación de objeto hacia su madre, sino que al mismo tiempo se comporta como una niña y despliega una afectuosa actitud femenina con su padre y una correspondiente hostilidad y celos hacia su madre.[49]

[47] Fromm, "Sex and Character", pp. 21, 25; Horney, *op. cit.*, p. 38.
[48] BW (Sexo), 558, 612-13; CP II, 56-58, 246; CP V, 230, 251; NA, 146-49, 151.
[49] YE, 42-43. Cf. CP II, 198-201, 272; CP V, 230-32.

Por ello, medida según el modelo del inconsciente y de la infancia, la diferenciación sexual de la libido adulta, como se supone en la organización genital y en la familia humana –agresividad masculina y pasividad femenina– es una pérdida de la integridad sexual. Por eso, el hecho de la diferenciación sexual se mira con horror. En cada sexo, dice Freud, hay la actitud que pertenece al sexo opuesto que sucumbe a la represión. En cada sexo el inconsciente no acepta la represión sino que quiere recuperar la bisexualidad de la infancia. Correspondiente a la envidia del pene en las mujeres, hay en los hombres "una lucha contra su pasiva o femenina actitud hacia otros hombres".[50] En su último ensayo clínico, Freud señaló este rechazo fundamental de la diferenciación sexual como la causa más profunda y más obstinada del conflicto neurótico entre la libido y la realidad,[51] y, con la consideración freudiana de la organización genital como un dato biológico, se sigue que la neurosis es incurable.

Incluso si admitimos que la organización genital es una formación del ego todavía no bastante fuerte para morir, permanece el conflicto entre la libido y todas las formas de la cultura en el curso de la historia. Porque si la humanidad es invariable, en el inconsciente, en la rebelión contra la diferenciación sexual y la organización genital, ésta y el complejo de castración han sido la base psicosomática de todas las formas conocidas de la familia humana. Al postular un profundo conflicto entre las aspiraciones eróticas de la humanidad y la institución de la familia, el psicoanálisis entra en relación de nuevo con la tradición religiosa. De acuerdo con un texto bíblico que los teólogos místicos estudian amorosamente, y de acuerdo también con los mitos de los pueblos muy primitivos,[52] en el paraíso nadie se casa y nadie es dado en matrimonio, y, no obstante, en el paraíso todos aman por primera vez verdaderamente.

En el nivel más profundo el ideal andrógino o hermafrodita del inconsciente refleja la aspiración del cuerpo humano de superar los dualismos que son sus neurosis, para unificar al fin Eros y el instinto de la muerte. El dualismo masculino-femenino es simplemente la trasposición en términos genitales del dualismo de actividad y pasividad, y actividad y pasividad representan fusiones inestables de Eros y de la Muerte, en guerra el uno con la otra. De este modo, Freud identifica la

[50] CP V, 354.
[51] CP V, 356-57. Cf. EP, 63.
[52] Cf. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 567.

masculinidad con la agresividad y la feminidad con el masoquismo.[53] En los primeros escritos freudianos, antes de que descubriera la disposición bisexual en el complejo de Edipo, y siguiendo su primera noción de que el amor es esencialmente posesivo (elección del objeto), se presupone que la libido es esencialmente activa y masculina. En sus últimos escritos, la libido es considerada esencialmente bisexual: "Una libido única, a pesar de sus fines, es decir, de que sus modos de satisfacción sean a la vez activos y pasivos".[54] Pero la actividad y la pasividad son también derivados del instinto de la muerte. Así, Eros contiene en sí mismo la posibilidad de reunificación con su instinto opuesto, y se esfuerza hacia esa meta. Freud, en *Más allá del principio del placer*, usa el mito de la formación de la humanidad por la bisección de una criatura originalmente bisexual, para sugerir que Eros, al buscar cada vez una unificación más amplia, debe tratar de restablecer una condición perdida de unidad primitiva.[55] Pero con su visión de los instintos como una pareja radicalmente opuesta, sólo pudo imaginar esta unidad primitiva como un conglomerado primitivo de toda vida, antes de que la hiciera pedazos la intromisión de alguna fuerza divisoria. En una perspectiva más dialéctica, la unidad primitiva que Eros trata de restablecer es la unidad con su propio opuesto, el instinto de la muerte.

Como lo muestra la explotación freudiana del mito del hermafrodita o andrógino primitivo, el psicoanálisis, interpretado como un fenómeno de la historia del pensamiento humano, es sólo una interpretación de los sueños del misticismo. En Occidente, el misticismo cabalístico ha interpretado el Génesis I: 27 "Y creó Dios al hombre a su imagen... varón y hembra los creó", como conteniendo la naturaleza andrógina de Dios y de la perfección humana antes de la Caída.[56] Del cabalismo esta noción pasó al misticismo cristiano de Boehme, donde se fundió con el misticismo de San Pablo en la Epístola a los Gálatas, III: 28 "... no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús".[57] Olvidando a Boehme, o este aspecto de Boehme, los protestantes después sólo metieron la cabeza en la arena, porque, como escribe Berdyaev:

> El gran mito antropológico que únicamente puede ser la base de una antropología metafísica es el mito del andrógino... Según su Idea, según la concep-

[53] CP V, 231; NA, 148. Cf. CP II, 248-49, 258.
[54] CP V, 269. Cf. BW (Sexo), 612; NA, 169.
[55] MPP, 79-80.
[56] Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, pp. 127-28, 171-72.
[57] Cf. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, pp. 23, 38-43, 111, 121.

ción que Dios tiene de él, el hombre es un ser completo, masculinamente femenino, solar y telúrico, logoico y cósmico al mismo tiempo... El pecado original está vinculado en primer lugar a la división de los dos sexos y a la Caída del andrógino, es decir, al hombre como un ser completo.[58]

En Oriente, el misticismo taoísta, como muestra Needham, trata de recuperar el yo andrógino. Uno de los famosos textos del Tao Te Ching dice:

El que conoce al macho, se une no obstante a lo que es hembra.
Se vuelve como una barranca, que recibe todas las cosas bajo el cielo.
[Por ello] la eterna virtud nunca se derrama.
Ésta es la vuelta al estado de la infancia.[59]

Y como la poesía, lo mismo que el psicoanálisis, es el heredero moderno de la tradición mística, el ideal hermafrodita es esencial, por ejemplo, en el mensaje de Rilke. En *Cartas a un joven poeta* escribe: "Quizá los sexos están más relacionados de lo que pensamos, y la gran renovación del mundo consistirá tal vez en esto: que el hombre y la mujer, liberados de toda aversión y de todo sentimiento falso, se buscarán el uno al otro no como opuestos, sino como hermano y hermana, como próximos, y se unirán como *seres humanos*". Pero, más profundo que el problema de la relación entre los sexos, es el problema de la reunificación de los sexos en el yo. En Rilke, como artista, según su amiga Lou Andreas Salomé, "los dos sexos se unen en una entidad". Y Rilke, al pedir a Dios que lo haga perfecto como artista, pide a Dios que lo haga hermafrodita:

Haz a uno soberbio, Señor, haz a uno grande,
construye de su vida un hermoso regazo,
y su miembro erige como una torre,
en un rubio bosque de jóvenes cabellos.[60]

---

[58] Berdyaev, *El destino del hombre contemporáneo*, p. 64.

[59] Needham, *Science and Civilization in China*, II, p. 58.

[60] Rilke, *Cartas a un joven poeta*, p. 38; Rilke, *Sämtliche Werke*, I, 349. Cf. Simenauer, "Pregnancy Envy in Reiner Maria Rilke", pp. 240-42.

Cuarta Parte

La sublimación

El vínculo entre el psicoanálisis y la ciencia de la cultura humana es el concepto de sublimación. Si el psicoanálisis está en lo justo, la totalidad de lo que los antropólogos llaman cultura consiste virtualmente en sublimaciones. Freud no sólo considera como sublimaciones de la energía sexual "las operaciones mentales más elevadas, las actividades científicas, artísticas e ideológicas", sino también la menos elevada pero más fundamental actividad cultural del trabajo. Los vínculos emocionales que crean la unidad entre los miembros individuales de una cultura particular, así como las estructuras de carácter individual y social, se consideran también efectos de la sublimación. Y, no obstante, la teoría de la sublimación está lejos de ser clara. Este concepto estratégico refleja todas las ambigüedades de la relación entre el psicoanálisis y la sociedad.

X
Las ambigüedades de la sublimación

Si el psicoanálisis está en lo justo, debemos cambiar radicalmente nuestra actitud con respecto de la cultura humana. El concepto de sublimación supone las paradojas más desorbitadas, todas las cuales afirman un vínculo entre las actividades culturales superiores y las regiones inferiores del cuerpo, entre los procedimientos del adulto "racional" y los prototipos infantiles irracionales, entre las construcciones mentales "puras" y la sexualidad.[1] Por el contrario, si la teoría psicoanalítica de la sublimación se rechaza, el psicoanálisis no tiene mucho que ofrecer a la ciencia de la cultura. Por eso los neofreudianos, que abandonan el concepto de sublimación, han sido absorbidos tan fácilmente en la estructura de la antropología ortodoxa: no tienen ya nada nuevo o paradójico que decir. La antropología ortodoxa, dada su expresión clásica en el ensayo de Kroeber sobre "Lo Superorgánico", define como su propio sujeto principal hacer una distinción absoluta entre naturaleza y cultura (evolución biológica y cultural, en los niveles animal y humano) y entre lo individual y lo social.[2] El punto capital del psicoanálisis es negarse a aceptar esta misteriosa dicotomía. El concepto de sublimación es, en esencia, un intento por relacionar los niveles orgánico y superorgánico, como parte del esfuerzo general del psicoanálisis por encontrar de nuevo el animal en el hombre y acabar con la guerra entre el cuerpo y el alma.

---

[1] IP, 175, 321; MC, 63; PM, 57, 118-20; CP II, 50, 82-83; BW (Sexo), 584, 625.

[2] Kroeber, "The Superorganic", pp. 163-213. Cf. Valabrega, "L'anthropologie psychanalytique", pp. 221-45.

¿Qué ocurre con el cuerpo humano cuando el animal humano se convierte en algo más que un animal y adquiere el nuevo plano de actividad que Kroeber llama superorgánico? El concepto de sublimación, en sí mismo, da simplemente expresión a un viejo problema –la relación de lo orgánico con lo superorgánico– de un modo nuevo, al introducir el concepto de sexualidad infantil, y así da origen a nuevos problemas. El psicoanálisis debía proceder, por una parte, con correlaciones empíricas a *posteriori* entre aspectos de la sexualidad infantil y aspectos de la cultura (por ejemplo, la correlación entre el erotismo anal y el amor al dinero), y por otra parte, con una elaboración teórica para hacer inteligible el vínculo postulado. Se han reunido copiosamente correlaciones *a posteriori*, pero el problema teórico sigue siendo insoluble. El comienzo de la sabiduría, no aceptado en los manuales de psicoanálisis, es reconocer la dificultad teórica, como hizo Freud. En el artículo en que afirma la paradoja de que el amor al dinero es una sublimación del erotismo anal, confiesa su propia perplejidad: "La necesidad inherente de esta relación no es por supuesto clara, ni siquiera para mí". En uno de sus últimos escritos expresa la esperanza de que algún día el psicoanálisis entenderá la sublimación. En su último ensayo sobre la cultura tiene una larga sección que explora el impulso hacia el "progreso en la espiritualidad", es decir, la sublimación más elevada, y que deja la cuestión abierta.[3]

Freud tiene lúcidas definiciones de sublimación, pero al examinarlas vuelven a ser descriptivas más que explicativas. La sublimación cambia a la vez la finalidad y el objeto del instinto, de tal modo que "lo que era originalmente un instinto sexual encuentra alguna realización que ya no es sexual, sino que tiene un valor ético o social más alto". Con su integridad científica, añade inmediatamente: "Estos rasgos diferentes no se combinan, no obstante, para formar un cuadro integral".[4] Aquí, y en todas partes, recalca que la sublimación implica, por una parte, la desexualización de los fines del instinto sexual, y por otra, su socialización. Pero no está claro cómo se realizan la desexualización y la socialización, o inclusive lo que estos términos significan. El vínculo entre la sexualidad infantil y la cultura se postula, no se explica. Abordando el problema desde el punto de vista de la cultura, Freud afirma que la supervivencia de la cultura depende de la sublimación de la sexualidad infantil:

> La civilización ha sido construida bajo la presión de la lucha por la existencia, con sacrificios en la satisfacción de los impulsos primitivos, y siempre se

[3] CP II, 48; MC, 33, 63; MM, 182-87.
[4] CP V, 132-33. Cf. IP, 354.

recrea, en gran parte, cuando cada individuo, al unirse sucesivamente a la comunidad, repite el sacrificio de sus placeres instintivos por el bien común. Lo sexual está entre las fuerzas más importantes de los instintos así utilizados. De este modo se subliman, es decir, su energía se desvía de su meta sexual y se dirige hacia otros fines, ya no sexuales y socialmente más valiosos.[5]

La formulación muestra que el concepto de sublimación es un intento de relacionar no sólo el cuerpo y el espíritu, sino también el individuo y la sociedad, pero de nuevo da lugar a problemas que no resuelve. Si las sublimaciones están impuestas por la sociedad al individuo, entonces la sublimación es el resultado de la represión. En otros fragmentos Freud duda de si la situación es tan simple: "Algunas veces se percibe que no es sólo la opresión de la cultura, sino algo en la naturaleza de la función misma, lo que nos niega la satisfacción completa y nos apremia en otras direcciones".[6] Y en muchos fragmentos Freud presenta la sublimación como una "salida": "La sublimación es una salida, un modo por el cual las exigencias del ego pueden manifestarse sin implicar la represión".[7] Describe incluso la sublimación no como un sacrificio del placer impuesto por una realidad hostil, sino como una fuente de placer estable ganada de una realidad hostil: "La tarea es entonces transferir las finalidades de los instintos en direcciones tales que no puedan ser frustrados por el mundo externo. La sublimación de los instintos presta una ayuda en esto".[8]

El contexto de estos pasajes contradictorios muestra cómo Freud intenta a veces distinguir dos clases de sublimación. La sublimación no represiva se ejemplifica con el trabajo mental "superior", tal como la ciencia y el arte, y es accesible sólo a la élite. Las masas, por otra parte, "son perezosas y no son inteligentes, no aman renunciar a los instintos" y tienen que ser obligadas a la sublimación necesaria del trabajo manual.[9] Si suprimimos la ingenuidad sociológica o la distorsión de estas formulaciones, nos quedamos con la distinción entre trabajo mental y manual, y con la sugerencia de que el trabajo manual es, en algún sentido, particularmente represivo. Pero esta sugerencia es en sí misma contradictoria y se contradice, sobre todo, con otros aspectos del pensamiento del propio Freud. En un pasaje sugiere que el hombre primitivo "hizo su trabajo agradable, por así decirlo, considerándolo

[5] IP, 27.
[6] MC, 76-77.
[7] CP IV, 52. Cf. BW (Sexo), 625; L, 49.
[8] MC, 33.
[9] PI, 12, Cf. PI, 16; IP 321.

como el equivalente y el sustituto de las actividades sexuales", en otro pasaje sugiere que en la sociedad moderna el trabajo puede ser una fuente de satisfacción libidinal bajo ciertas circunstancias, "cuando ha sido elegido por libre elección, es decir, cuando a través de la sublimación permite desarrollar inclinaciones existentes".[10]

Y por el contrario, con respecto al tipo de sublimaciones superiores (por ejemplo, la curiosidad intelectual de un Leonardo da Vinci) Freud considera la relación entre represión y sublimación ambigua en extremo. Pone en relación la curiosidad intelectual desexualizada con la curiosidad sexual de la infancia, la cual considera que puede estar dispuesta de tres modos distintos: 1) puede estar simplemente reprimida, resultando una inhibición intelectual general y carencia de curiosidad; 2) puede ser reemplazada por la investigación intelectual, la cual es entonces sexualizada por asociación con el impulso reprimido de la investigación sexual, de lo cual resulta que la investigación intelectual es compulsiva; 3) es la perfecta sublimación. Pero la honestidad obliga a Freud a admitir que incluso en la curiosidad llamada intelectual pura hay alguna represión sexual, que la investigación intelectual es en parte compulsiva, y que eludir los temas sexuales es en sí mismo una prueba de la represión que desvió la libido hacia la sublimación.[11] El ensayo sobre Leonardo es el estudio freudiano más elaborado de la sublimación, y de él resulta que las sublimaciones superiores, incluso para los pocos que son capaces de ellas, no son en realidad una "salida" de la represión.

La noción freudiana de sublimación como una "salida", como un modo de satisfacción de los instintos de una manera satisfactoria para el ego, muestra el vínculo íntimo entre la sublimación y la terapia. Si la represión de la sexualidad es la causa de la neurosis, ¿qué salida para la neurosis tiene la humanidad? Se supone que la terapia psicoanalítica puede eliminar represiones y poner la energía sexual, reprimida hasta entonces, bajo el control del ego del paciente. ¿Pero qué va a hacer el ego del paciente con su propia sexualidad, puesta ahora bajo su control consciente?

La clara percepción de este problema hizo que Wilhelm Reich considerara que el resultado de la terapia podía ser sólo una forma de conducta más erótica en el mundo real. Pero para Reich el problema se simplificaba y se deformaba por su supuesto de que la sexualidad que la cultura reprime es la sexualidad genital adulta normal. Y puesto que

---

[10] IP, 175; MC, 34n.
[11] L, 49-50.

Reich sostuvo que la represión de la sexualidad adulta normal no es necesaria para la existencia de la cultura como tal, sino que la requieren sólo aquellas culturas particulares que se basan en el dominio patriarcal, se deduce que para él la eliminación de la represión no amenazaría la cultura en sí misma, sino sólo la dominación patriarcal.[12]

Freud está de acuerdo con Reich en que la civilización moderna reprime la sexualidad genital normal adulta: "Ya no hay ningún lugar en la vida civilizada de nuestros días para un amor simple y natural entre dos seres humanos".[13] Y Freud conviene con Reich en que la sociedad exige cantidades innecesarias de renuncia a los instintos: "El psicoanálisis... propone que debería haber una reducción en la severidad con la cual los instintos son reprimidos".[14] Pero donde Freud difiere de Reich es al afrontar la cuestión de si, fuera de la represión sobrante (en la terminología de Marcuse)[15] vinculada a la dominación patriarcal, toda cultura como tal implica represión.

El meollo del problema no es la represión de la sexualidad genital adulta normal, sino qué hacer con la sexualidad pregenital infantil perversa. Para Reich, por una parte, las etapas pregenitales desaparecerían simplemente si lo genital total se estableciera, y por otra parte, si toda la noción de la sublimación se abandonara para dejar su lugar a una vaga doctrina del trabajo y del "conocimiento", como manifestaciones naturales de las fuerzas de la vida no reprimidas.[16] Pero si se conserva la teoría de la sexualidad infantil, la eliminación de la dominación patriarcal, o incluso la eliminación de las restricciones de la sexualidad genital, no resolverán el problema. De hecho, Freud considera siempre que una de las finalidades principales de la terapia psicoanalítica es reemplazar las represiones por sublimaciones;[17] y su pesimismo terapéutico se confirma con su pesimista consideración de las posibilidades de encontrar satisfacción completa en la sublimación. En primer lugar, dice, no todo en la libido puede ser sublimado.[18] En segundo lugar, sólo una minoría de hombres son capaces de una sublimación general.[19] Y por último, las sublimaciones, en virtud de su naturaleza intrínseca, no "son capaces de dar una satisfacción verdaderamente

[12] Reich, *The Function of the Orgasm*, pp. 77, 111, 141.
[13] MC, 77n.
[14] CP V, 171. Cf. IP, 441.
[15] Marcuse, *Eros y civilización*, pp. 35, 37.
[16] Reich, *op. cit.*, pp. 52-53, 92; Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, pp. 183, 244, 337-38.
[17] IP, 463.
[18] IP, 355; CP II, 83.
[19] MC, 33-34; IP, 355.

completa".[20] Las sublimaciones, como mostró el estudio de Leonardo, no evitan en realidad el azote de la represión. Y la última doctrina del instinto de la muerte contiene una crítica más profunda: la desexualización, intrínseca a toda sublimación, no puede ser obra del instinto sexual, implica un componente necesario de muerte de la vida del cuerpo, y por ello no puede nunca satisfacer al instinto vital.[21]

La razón por la cual el concepto de sublimación permanece oscuro en la teoría psicoanalítica es que pone al desnudo el antagonismo entre el hombre y la cultura que Freud no fue capaz de resolver. Reich tenía razón al aducir que para satisfacer su propia promesa terapéutica, el psicoanálisis tiene que imaginar una transformación social. Se equivocaba al limitar la transformación social a la liberación de la sexualidad genital adulta. La tarea terapéutica es mucho más amplia. Sólo afrontando resueltamente el problema de la sublimación se puede decir cuán amplia es. Freud, al no tener una solución para el problema general, y como analista tratando pacientes que debían vivir en el mundo tal como era, sólo pudo seguir recomendando la sublimación. Y, como no cerró los ojos a las limitaciones de la sublimación, sólo pudo imaginar la continuación del combate entre el ego y el id, y por ello tuvo que hacer incluso la reconstrucción psicoanalítica del ego que continúa la función de la represión de los instintos, en la forma de estoico autocontrol y de estoica renuncia. Pero ninguna razón psicoanalítica se da o puede darse para creer que los "controles egosintónicos", como Freud los llama, pueden tener éxito donde la represión anticuada falló. O, para seguir el lenguaje freudiano en otro fragmento, que los móviles profanos de la conducta civilizada tendrán éxito donde los móviles religiosos fallaron.[22] El enconado antagonismo entre el hombre y la cultura sigue existiendo.

Íntimamente vinculado con el problema de la terapia, e implícito también en la teoría de la sublimación, está el problema de la racionalidad. Porque así como la sublimación tiene una ambigua relación con la represión, ésta tiene también una relación igualmente ambigua con la neurosis. El problema fue planteado por una de las formulaciones más famosas de *Tótem y tabú*:[23]

> Las neurosis muestran por una parte profundos y llamativos puntos de contacto con... el arte, la religión y la filosofía. Pero por otra, parecen deformaciones de

---

[20] PM, 118-19.

[21] YE, 65, 80. Ver *supra*, capítulo XII.

[22] CP V, 126, 128, 329, 331; EP, 44; PI, 68.

[23] *Works* (T y T), XIII, 73. Cf. CP II, 25-35; CP V, 92-97.

los mismos. Podría sostenerse que un caso de histeria es una caricatura de una obra de arte, que una neurosis obsesiva es una caricatura de la religión y que una delusión paranoica es una caricatura de un sistema filosófico.

Aunque Freud estaba más interesado personalmente en desarrollar la relación entre la religión y la neurosis, la coherencia nos obliga a decir que el psicoanálisis postula un profundo vínculo entre toda sublimación y la neurosis, entre la cultura como tal y la neurosis:[24]

> Basta reflexionar un poco para mostrar que sería imposible restringir al dominio de los sueños y de los desórdenes nerviosos una consideración semejante de la vida del espíritu. Si tal consideración contiene una verdad, debe aplicarse igualmente a los acontecimientos mentales normales, e incluso las más altas realizaciones del espíritu humano deben presentar una relación que pueda ser probada, con los factores que se encuentran en la patología, con la represión, con los esfuerzos por dominar el inconsciente y las posibilidades de satisfacer los instintos primitivos.

¿Entonces, qué distinción, si hay alguna, puede establecerse entre la neurosis y la cultura? En estas formulaciones Freud no las equipara. Hace tres distinciones entre ellas: en una formación cultural, la actividad, aunque sexual en origen, está desexualizada, socializada y dirigida a la realidad en la forma de trabajo; en una neurosis, la actividad es resexualizada, se aparta de lo social, e implica una huida de la realidad.[25] Mientras que el criterio de la desexualización es oscuro, los otros dos, la referencia a lo social y a la realidad, proporcionan una guía útil que el psicoanálisis ha adoptado. Así Róheim: "La diferencia entre una neurosis y una sublimación está evidentemente en el aspecto social del fenómeno. Una neurosis aísla, una sublimación une. La sublimación crea algo nuevo, una casa, una comunidad, un utensilio, y lo crea en un grupo o para el uso de un grupo".[26]

Pero esta somera distinción entre la cultura y la neurosis estaba minada por otros aspectos del pensamiento del propio Freud. Siempre estuvo desgarrado entre dos fines, la terapia individual y la teoría general. Distinguir entre neurosis y cultura, adoptando como criterio la integración de la actividad en el proceso del trabajo social, es adoptar el punto de vista de la terapia individual. Un individuo neurótico se distingue por su enajenación de un papel útil en la sociedad, y la función de la terapia individual es restituir el individuo a la sociedad. La terapia

---

[24] CP V, 94.
[25] BW (T y T), 864.
[26] Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 74.

individual debe servir a la civilización y su móvil debe ser la adaptación. Pero mientras las actividades culturales pueden distinguirse de la neurosis individual por su carácter social, no se puede deducir de esto que toda actividad integrada socialmente no es neurótica. Freud, como teórico, reconoció que la distinción entre "normal" y "neurótico" aplicada a la terapia individual no tenía validez teórica;[27] y como crítico social, procedió psicoanalizando la irracionalidad de sublimaciones culturales universales como la devoción a la iglesia, al ejército y al estado.[28]

Así, anticipó la hipótesis de que "muchos sistemas de civilización, o épocas de ella, posiblemente incluso la humanidad entera, se han vuelto neuróticos bajo la presión de las tendencias civilizadoras".[29] Por ello Róheim, que sigue la complejidad de su maestro, incluso cuando ésta lo lleva a contradecirse, afirma la "identidad estructural y fundamental de la neurosis y la civilización".[30] Y en el concepto freudiano de lo universal, o de lo social, como diferente de la neurosis individual, los dos están tan íntimamente relacionados que la participación en la neurosis social ahorra al individuo la necesidad de crearse su propia neurosis privada. El creyente religioso "al aceptar la neurosis universal se ahorra la tarea de formar una neurosis personal".[31]

No obstante, la sublimación sigue siendo el vínculo entre el psicoanálisis y el análisis de la cultura. Se puede compartir el deseo de los neofreudianos de definir el psicoanálisis como una ciencia social. En vista de las ambigüedades de Freud, se puede compartir el abandono de éstos del concepto de sublimación. Pero este concepto es la exigencia de poner en relación el espíritu humano, y sus creaciones, con el cuerpo humano. Al abandonarlo, los neofreudianos abandonan el cuerpo y entonces, inevitablemente, tienen que volver a los conceptos espirituales autónomos y a las normas tradicionales de la cultura occidental, que Freud puso en duda. El concepto de sublimación nos obliga a considerar los fenómenos sociales como patológicos, en términos médicos y científicos. Cuando los neofreudianos pierden de vista el cuerpo, renuncian a la crítica científica de la sociedad, y o predican la adaptación a la sociedad o caen más bien en sus propios prejuicios privados, en favor de la "personalidad democrática" o de la "personalidad que se realiza a sí misma", o cualquier cosa por el estilo.

---

[27] Ver *supra*, capítulo I, nota 11.

[28] PM, 41-51.

[29] MC, 141.

[30] Róheim, *op. cit.*, p. 24.

[31] PI, 77. Cf. PM, 124-25; MC, 42.

XI
El diván y la cultura

La teoría psicoanalítica de la terapia tiene que ser una teoría de la cultura, no sólo porque debe encontrar salidas para la libido en la cultura, sino porque además debe hacer consciente el inconsciente, en lo cual consiste la terapia. Es en sí mismo un fenómeno libidinal y por ello también un fenómeno cultural. Mientras el psicoanálisis considere la noción tradicional de conciencia como algo cuya naturaleza es evidente por sí misma y evidentemente buena, no tiene dificultad para formular su meta terapéutica: "Hacer consciente el inconsciente", o "Donde estaba el id estará el ego".[1] Cuando se le pide que explique el proceso por el cual se hace consciente el inconsciente en los términos de su propia teoría de la libido, es decir, cuando se le pide que dé una teoría psicoanalítica del psicoanálisis mismo, surgen las dificultades.

El psicoanálisis se vio obligado a tomar en cuenta los aspectos libidinales de la conciencia por el fenómeno de la transferencia en la situación terapéutica. Se hizo evidente que la terapia, al hacer consciente el inconsciente, podía intentarse sólo con la condición de que el paciente reviviera la vida de sus instintos reprimidos durante el análisis mismo, al dar expresión a las emociones reprimidas de amor u odio, dirigiéndolas contra la persona real del analista. Las implicaciones teóricas de este hecho son de dos clases, ambas reconocidas plenamente por el mismo Freud. En principio, la repetición en la vida real es la condición necesaria para restablecer contacto entre la conciencia y el inconsciente: "Esta revisión del proceso de la represión, sólo puede realizarse parcialmente por medio de las huellas en la memoria de los procesos

[1] IP, 442; NA, 106.

que condujeron a la represión. La parte decisiva del trabajo consiste en crear, en la relación con el médico, en la 'transferencia', nuevas ediciones de aquellos primeros conflictos".[2] Y en segundo lugar, llegar a la conciencia desde el inconsciente es en sí mismo un proceso libidinal, un acto de amor dirigido a la persona real del médico: "El resultado de esta lucha no se decide por su penetración intelectual –no es ni suficientemente fuerte, ni bastante libre para realizar una cosa semejante–, sino únicamente por su relación con el médico. Mientras su transferencia muestre el signo positivo, éste reviste al médico de autoridad, se transforma a sí mismo en fe en sus hallazgos y en sus opiniones... La fe repite la historia de su propio origen, es un derivado del amor y en principio no necesitó argumentos".[3]

Si la conciencia psicoanalítica presupone la necesidad de revivir el pasado reprimido y es en sí misma un acto de amor, que depende de la adquisición de un nuevo objeto de amor en el mundo real, entonces la posibilidad de alcanzar la clásica meta terapéutica en el clásico diván terapéutico se hace inexplicable. Ya que, en primer lugar, si el recuerdo depende de la repetición, la situación terapéutica, que necesariamente limita las posibilidades de la repetición, limita las posibilidades del recuerdo y por ello de la terapia.[4] Y en segundo lugar, el papel del amor por el médico en la terapia analítica, pone en duda si se trata de una distinción real entre terapia analítica y la primera terapia por sugestión hipnótica, o, en este caso, entre éstas dos y las técnicas religiosas del exorcismo shamanista, tan viejo como la humanidad misma. Freud dijo que la fe estaba implícita y que el analista heredaba el *numen* de la figura paterna.

Freud intentó primeramente una solución, estableciendo el principio de que en el psicoanálisis la transferencia misma debía considerarse como una "nueva neurosis artificialmente adquirida", y que la terapia llega a su fin con la disolución de la transferencia y la liberación del paciente de un estado de tutela.[5] Pero el sentido común nos dice, y Freud lo admite, que la transferencia no desaparece por entero.[6] La mejor prueba está en los médicos mismos, en las disidencias y fidelidades en el interior del movimiento psicoanalítico. En sus polémicas contra Klein,

---

[2] IP, 462. Cf. DD, 115.

[3] IP, 453.

[4] Cf. CP V, 334: los nuevos conflictos producidos artificialmente en la transferencia "carecen del carácter de la realidad".

[5] IP, 452.

[6] CP II, 319, 402.

Glover no oculta su opinión: "Las transferencias y contratransferencias que se desarrollan durante el tratamiento analítico tienden a dar nacimiento, en el candidato, a la convicción emocional de la firmeza de las teorías del tratamiento del analista. Esto significa que muchos candidatos tratados en el momento presente practicarán y propagarán los preceptos de Klein durante los próximos veinticinco años".[7]

Y, además, si la transferencia es "una nueva edición de los primeros conflictos", la terapia debe consistir no sólo en una pura conciencia sino en un cambio interior que se manifieste por una conducta cambiada.[8] ¿Pero qué clase de cambio puede considerarse una cura? Los analistas pueden considerar ya una cura la "adaptación" a la realidad, pero para Freud, el crítico de la realidad, era un problema.

Ante estos dilemas prácticos, Freud en su última fase tendió a restringir el papel del analista restringiendo la transferencia. Tácitamente, retiró el supuesto de que la conciencia psicoanalítica presupone revivir el pasado reprimido, y, en cambio, anticipó la noción de que la función del análisis era un sustituto del recuerdo ("verdad histórica") mediante la repetición en el presente: "La labor del análisis progresa más cuando las experiencias patógenas del paciente pertenecen al pasado, de tal modo que el ego puede situarse a distancia de ellas".[9] En otros términos, la conciencia histórica del pasado no se hace ya depender de transformaciones de la historia presente, sino que es un sustituto de ella. Freud vuelve así a la noción tradicional de la teoría pura divorciada de la práctica, no sólo implicando su posibilidad sino recomendándola como terapia, es decir, como práctica. Vuelve otra vez a la teoría tradicional de la pura conciencia porque quiere evitar la repetición y la descarga real en la situación de la transferencia. De aquí que invoque una conciencia que está por encima de los instintos: "Esta lucha entre el médico y el paciente, entre el intelecto y las fuerzas de los instintos, entre el reconocimiento y el esfuerzo por liberarse, se libra casi por entero en las manifestaciones de la transferencia".[10] Por ello, en su última obra dice que la curación depende de "la capacidad del paciente de elevarse sobre la cruda vida de los instintos".[11]

Así, a pesar de lo que se ha dicho, Freud como terapeuta no evitó fomentar una *Weltanschauung*, y de hecho fomentó su propia solución

[7] Glover, "The Klein System of Child Psychology", p. 117, nota 21.
[8] Cf. CP II, 400.
[9] CP V, 334. Cf. CP V, 370; EP, 41.
[10] CP II, 322.
[11] EP, 48.

personal para los problemas de la vida, la vida del intelecto puro. Esta vuelta al dualismo tradicional de cuerpo y espíritu es por supuesto incompatible con la teoría fundamental psicoanalítica. Es incompatible con el teorema básico de que la libido busca los objetos en el mundo externo, de tal modo que la pérdida de los objetos en el mundo exterior (retirada narcisista) se puede considerar una condición general de toda perturbación psiconeurótica. Es incompatible con el teorema de que la conciencia es en sí misma una creación de los instintos, que media entre ellos y el mundo exterior, y que busca la satisfacción de los instintos en el mundo exterior.

La teoría de la terapia, especialmente de la transferencia, requiere una teoría psicoanalítica del conocimiento o, por lo menos, del conocimiento psicoanalítico. Si conservamos el punto de vista original, de que la necesidad de revivir el pasado es un requisito preliminar para obtener la conciencia del inconsciente reprimido, debemos considerar que no hay canal directo de comunicación entre la conciencia y el inconsciente reprimido, con el resultado de que las energías inconscientes reprimidas deben desembocar en la realidad externa antes de que puedan ser percibidas por la conciencia. Esta conclusión es lógica, sea como fuere, si la hipótesis de la existencia de un inconsciente reprimido se combina con la suposición del sentido común de que la conciencia se orienta hacia la realidad externa. Y, de hecho, Freud desarrolla esta doctrina explícitamente en *El yo y el ello*. Al definir la conciencia como la superficie del aparato mental, que forma un sistema diferente que funciona más cerca del mundo externo, llega a preguntar: "¿Qué significa lo que llamamos hacer consciente el inconsciente?". Excluye la posibilidad de que las ideas inconscientes se adelanten desde el interior directamente a la conciencia, y anticipa la solución de que "todo lo que se produce en el interior que trata de hacerse consciente debe tratar de transformarse en percepciones externas". Concluye diciendo que con este supuesto, y sólo con este supuesto, pueden el psicoanálisis y su conocimiento reconciliarse con "el teorema de que todo conocimiento tiene su origen en la percepción externa".[12]

¿Cómo entonces "se transforma el inconsciente en una percepción externa" para hacerse consciente? Si este teorema se interpreta a la luz del fenómeno de la transferencia, se sigue que los impulsos reprimidos deben encontrar, en un principio, objetos reales en el mundo exterior y

[12] YE, 19-26.

vincularse a esos objetos reales antes de que la naturaleza de ellos pueda hacerse manifiesta para el sujeto. Para decirlo crudamente, el acto de amar, u odiar, debe acompañar el conocimiento del amor reprimido, o del odio. Freud, con sus dudas al respecto de la transferencia, no interpretó su propio teorema de que el inconsciente, para hacerse consciente, debe transformarse en percepciones externas, como hemos hecho nosotros, a la luz de la transferencia. En cambio, dice que el inconsciente se hace consciente estableciendo un vínculo con las palabras: "Las imágenes verbales correspondientes". Estas imágenes verbales son restos del recuerdo de percepciones externas. El trabajo del análisis proporciona imágenes verbales de esta clase, que actúan como vínculos de conexión entre el inconsciente y la conciencia.[13] Si esta fraseología complicada se reduce a su cruda esencia, significa que hablar puede curar o, por lo menos, que hablar puede hacer consciente el inconsciente. Mientras que podemos apreciar las razones por las cuales Freud, como terapeuta y como un hombre para el cual la pura teoría hacía que la vida valiera la pena ser vivida, quisiera exaltar el poder de la palabra –su Dios Logos, como él dice–,[14] es fácil demostrar, con la ayuda de Freud, que las palabras no tienen tal poder.

La noción de la terapia con las palabras no hace justicia a la naturaleza peculiar del "inconsciente dinámicamente reprimido", que "no es capaz de hacerse consciente del modo común",[15] sino sólo a través del procedimiento especial del análisis, que incluye la transferencia. Aceptando que las ideas en el inconsciente son "catexis de huellas de la memoria",[16] los recuerdos a los cuales se refieren son de un tipo absolutamente distinto de los recuerdos que pueden revivirse por medio de las asociaciones de palabras. Esos recuerdos pertenecieron al proceso primario en el id, y nunca estuvieron en la conciencia, por ello nunca fueron "olvidados".

Como se demostrará con más claridad en el siguiente capítulo, la vida sexual infantil que Freud descubrió como el contenido del inconsciente dinámicamente reprimido, no era una vida real sexual, sino una fantasía. Hubo un viraje en la carrera de Freud cuando se vio obligado a la conclusión de que los recuerdos de los pacientes histéricos, restituidos por el psicoanálisis, eran falsos y que "los síntomas histéricos

---

[13] YE, 21.
[14] PI, 95.
[15] YE, 12.
[16] CP IV, 111.

surgen de fantasías y no de acontecimientos reales".[17] Estas "huellas de la memoria" nunca fueron "olvidadas", por la suficiente y buena razón de que nunca sucedieron. Tales recuerdos difícilmente pueden hacerse conscientes "poniéndose en contacto con las imágenes verbales que corresponden a ellos", sino sólo como resultado de revivirlos. Citando a Freud: "Podemos decir que aquí el paciente no *recuerda* nada de lo que está olvidado y reprimido, sino que lo expresa en *acción*. Lo reproduce no en su memoria sino en su conducta, lo *repite*, sin saber por supuesto lo que está repitiendo".[18]

Tampoco la noción de hacer consciente el inconsciente por medio de la interposición de las palabras, es compatible con lo que Freud dice en otra parte acerca de las palabras. En su ensayo "El inconsciente", tomando como punto de partida ciertos desórdenes del habla en la esquizofrenia, hace la distinción entre "la *idea de la palabra* (idea verbal) y la *idea de la cosa* (idea concreta)".[19] Llega a decir que "la idea inconsciente comprende al mismo tiempo la idea concreta más la idea verbal que corresponde a ella". Si aplicamos esta fórmula al problema de hacer consciente el inconsciente, se hace inmediatamente claro que las palabras no son suficientes. La "cosa" también se necesita, ¿pero qué es esta "cosa"? Freud dice que está en el inconsciente como un tipo de huella de la memoria, pero, por encima de todo, insiste en que es un deseo energético que alcanza el mundo exterior: "El sistema Ucs [inconsciente] contiene la catexis de las cosas de los objetos, la primera y verdadera catexis de los objetos". Los desórdenes del lenguaje de la esquizofrenia que proporcionaron su punto de partida original, muestran que no es suficiente tener las palabras, ya que el rasgo distintivo de la esquizofrenia es precisamente que "las catexis de los objetos son abandonadas", mientras que "las catexis de las ideas de las palabras que corresponden a los objetos se conservan". La conciencia de la palabra se presenta aquí no como una cura, no como la verdadera conciencia, sino como una intensificación de la enfermedad, que es también un camino hacia la cura, o la verdadera conciencia:

> La catexis de la idea verbal no es parte del acto de la represión, sino que representa el primero de los intentos de recuperar o curar lo que domina tan conspicuamente el cuadro clínico de la esquizofrenia. Estos esfuerzos se dirigen hacia la recuperación de los objetos perdidos, y puede muy bien ocurrir que

[17] NA, 154.
[18] CP II, 369.
[19] CP IV, 133-34.

para realizar este propósito su camino hacia el objeto sea a través de la palabra que corresponde a él. Tienen entonces, no obstante, que contentarse con palabras en vez de cosas.[20]

Las palabras, dice Freud, son un punto intermedio hacia las cosas perdidas, y las palabras son únicamente uno de los tipos de los grupos de símbolos que forman la cultura humana. "Si no hubiera esquizofrénicos no tendríamos cultura", dice LaBarre.[21] El análisis freudiano de la conciencia de la palabra profundiza nuestra comprensión no sólo del lenguaje como neurosis, sino también de la cultura como neurosis, y de la cultura como una "satisfacción sustitutiva", un acomodo provisional en la búsqueda del verdadero gozo.

Esta apreciación más completa de las verdaderas dimensiones de la terapia real, define las limitaciones de la terapia psicoanalítica ortodoxa. La terapia psicoanalítica ortodoxa, con su acento del papel de la verbalización en la conciencia y con su subestimación de la relación de la conciencia con la realidad externa, pone de relieve la conciencia de la palabra y la llama verdadera conciencia. Freud reconoció las limitaciones del análisis y supo cuán lejos estaba él mismo del conocimiento perfecto. Sobre el efecto del análisis ortodoxo en los pacientes yo no emito ningún juicio. Pero el efecto del análisis ortodoxo sobre los analistas mismos, puede ser juzgado por todos en sus publicaciones periódicas oficiales. La pura charla –gimnástica verbal con términos freudianos en relación sólo fugaz con la realidad– supone el equivalente de la sobreestimación narcisista de las palabras en la esquizofrenia. Tampoco la relación entre el psicoanálisis y la esquizofrenia excluye enteramente su valor terapéutico. El mismo Freud dice que la sobreestimación de las palabras en la esquizofrenia "representa el primer intento de recuperación o de cura". Si la cura esencial consiste en encontrar objetos reales en la realidad externa que correspondan a los objetos perdidos de la niñez, entonces lo que el psicoanálisis hace es proceder a una enorme retirada de la libido del macrocosmos del mundo externo, que Freud, y los hombres modernos en general, justamente no podrían amar, y dirigirla al microcosmos del mundo interior. Esta retirada narcisista del mundo exterior es, por supuesto, la actitud característica de la libido en la esquizofrenia. Mientras esta actitud libidinal va a la par con un reconocimiento de lo desagradable del mundo

---

20 CP IV, 136.

21 LaBarre, *The Human Animal*, p. 207.

externo, representa un adelanto en la concepción de la realidad. Pero cuando el psicoanálisis desvía la atención a un progreso ulterior, a hacer que la realidad exterior tal como es pueda ser amada, puede ser un obstáculo en el camino del logro de una verdad final. Ya que el psicoanálisis –y antes que él los místicos– ha observado que únicamente cuando podamos amar al mundo podremos tener un verdadero conocimiento de nosotros mismos.[22]

La posibilidad de semejante verdadero conocimiento de uno mismo, basado no en la enajenación de uno mismo y del mundo, sino en la armonía interna y externa, es examinada por Freud en su ensayo sobre ese soñador de lo social, Josef Popper-Lynkeus. Freud reconoce que las verdades que éste descubrió gracias a su "valor moral", es decir, reconociendo valerosamente las contradicciones entre la libido y la realidad, pueden ser absorbidas en un nivel superior de conocimiento en una utopía basada en el amor. Y así, rechaza la orientación utópica como incompatible con "el proceso de la Naturaleza" y "los fines de la sociedad humana".[23] El rechazo de la perspectiva utópica significa que lo que la libido tan valerosamente, y de modo narcisista, retira del mundo externo no puede volver a este mundo externo en la forma de una proyección para transformarlo. Freud se queda enajenado de la realidad y en actitud pesimista.

La terapia psicoanalítica ortodoxa no logró dirigir la libido hacia el mundo externo en la forma de una proyección para cambiar el mundo, y, del mismo modo, no logra proporcionar una solución al problema de la agresión. La conciencia psicoanalítica, al volver al microcosmos del mundo interior, pone a disposición del ego grandes cantidades de libido que estaban anteriormente en un estado de represión. El resultado, en la medida en que la conciencia psicoanalítica llega a la realidad por medio de las palabras, es hacernos conscientes por primera vez del alcance de la naturaleza y de nuestros deseos reales; en la hermosa frase de Rilke, de las líneas no vividas de nuestro cuerpo. ¿Y entonces qué es lo que va a hacer el ego psicoanalíticamente consciente con sus deseos nuevamente descubiertos? Una vez que se reconocen las limitaciones de la sublimación y la imposibilidad de "elevarse por encima de la cruda vida de los instintos",[24] el psicoanálisis ortodoxo, como resultado de su incapacidad para transformarse en crítica social, tiene

---

[22] Cf. Ferenczi, *Further Contributions,* p. 374.

[23] CP V, 300-301 y nota.

[24] Ver *supra,* capítulo X.

que enviar de nuevo el deseo humano a la represión. Las primeras esperanzas freudianas de eliminar la represión por medio de la conciencia psicoanalítica, son reemplazadas por el teorema de que la conciencia psicoanalítica "reconstruye las represiones con material más sólido".[25] En otras palabras, el psicoanálisis después de mostrarnos las líneas no vividas de nuestro cuerpo, nos dice que las olvidemos, sin duda porque ellas no son compatibles con "el proceso de la Naturaleza" o "los fines de la sociedad humana". Y, por supuesto, la institución de estos nuevos "controles egosintónicos", si tomamos en serio la teoría freudiana de la agresión, significa la interiorización de la agresión liberada por la renuncia total de los instintos.[26]

De este modo, Freud no encontró una manera de evitar la interiorización de la agresión, la acumulación de culpa, que él mismo mostró como un primer factor de la neurosis individual y social de la humanidad. Estas tristes consecuencias de la terapia se deducen de que Freud aceptó lo inevitable de la cultura como es, con sus dos características: "Un fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar la vida de los instintos, y una interiorización de los impulsos agresivos, con todas sus ventajas y peligros consecuentes".[27]

La única alternativa, el único modo de evitar "la intensificación del sentimiento de culpabilidad... hasta que quizá... adquiera una magnitud que el individuo difícilmente pueda soportar",[28] es volver la agresión hacia el mundo exterior, como la energía que trabaja por cambiar el mundo. La terapia es guerra: la única cuestión es qué lado escoger y qué enemigo tomar. Freud imaginó la terapia basada en la alianza entre el ego y el principio de la realidad contra el id:

> La situación es como una guerra civil que sólo puede decidirse con la ayuda de un aliado del exterior. El psicoanalista y el ego debilitado del paciente, basándose ambos en el mundo real exterior, tienen que unirse contra los enemigos, las exigencias de los instintos del id y las exigencias morales del superego.[29]

Pero hay una alternativa: la alianza del ego y del id contra la realidad. Fuera de ciertas actitudes emocionales –su resignación ante las inevitables frustraciones de la cultura, su hostilidad a la "cruda vida de los instintos" que exploró valerosamente–, a Freud le impedían imaginar esta

[25] CP V, 329. Cf. EP, 44; compárese IP, 463.
[26] CP V, 331; MC, 114-22.
[27] CP V, 286.
[28] MC, 121-22.
[29] EP, 36.

posibilidad las ambigüedades teóricas de su formulación del principio de la realidad. Dice que el ego maduro y racional debe aceptar el principio de la realidad, debe sustituir el principio de la realidad por el principio del placer que reina supremo en el id.[30] El ego racional debe aceptar, por supuesto, los hechos como hechos y evitar pensamientos ilusorios. Pero reconocer cómo es el mundo, no excluye de ningún modo el deseo o la actividad de cambiarlo, para transformar la realidad de acuerdo con el principio del placer.[31] De hecho, si aceptamos el punto de vista freudiano de la fuerza inmortal de nuestros deseos reprimidos, cambiar la realidad puede ser la única respuesta racional del ego a la contradicción entre la realidad y el principio del placer que reina supremo en el id. En el conflicto entre el ego, el id y la realidad, alguno tiene que ceder. En una neurosis, según Freud, el ego acepta la realidad y su energía se dirige contra el id, pero para mantener la represión tiene que ignorar la parte de realidad asociada a los deseos reprimidos. En una psicosis el ego es sumergido por el id, rompe su vínculo con la realidad y procede a crear para sí mismo un nuevo mundo externo e interno. La reacción saludable, según Freud, no ignora la realidad como una neurosis, crea un mundo nuevo como una psicosis, pero no como el de la psicosis, crea un mundo nuevo en el mundo real, es decir, cambia la realidad.

> La neurosis no niega la existencia de la realidad, simplemente trata de ignorarla, la psicosis la niega y trata de sustituir alguna otra cosa por ella. Una reacción que combina características de ambas es la que llamamos normal o "saludable", niega la realidad menos que la neurosis, pero entonces, como la psicosis, se ve obligada a transformarla. Esta actitud normal y oportuna lleva naturalmente a alguna realización en el mundo exterior y no se satisface, como la psicosis, con establecer la alteración en el interior de sí mismo. No es ya *autoplástica*, sino *aloplástica*.[32]

El psicoanálisis, a no ser que se transforme en una crítica de la realidad, es semejante a la psicosis al ser autoplástico en su finalidad, así como en su fe en las palabras mágicas.

La transformación del psicoanálisis en un intento de transformar la cultura humana es la solución al problema no resuelto de la transferencia. La transferencia era necesaria porque el inconsciente puede

[30] BW (T y T), 877; YE, 30.
[31] CP IV, 14, 16; EP, 2-3.
[32] CP II, 279-80. Cf. CP II, 250-54, 277-82.

hacerse consciente sólo si se transforma en una percepción externa y la percepción externa debía basarse en la realización y en un amor real, u odio. En términos más técnicos, el inconsciente puede hacerse consciente sólo a través de su proyección en el mundo externo. Pero, como veremos en el capítulo siguiente, la cultura humana es un conjunto de proyecciones del inconsciente reprimido. Como la transferencia, la cultura humana está creada por la compulsión de la repetición y produce constantemente nuevas ediciones de los conflictos infantiles. Como la transferencia, la cultura humana existe como proyección de los complejos infantiles en la realidad concreta, donde éstos pueden verse y dominarse. La esencia del totemismo, que Freud consideró como el modelo primitivo de la cultura humana, es la proyección del complejo de Edipo en un objeto sustitutivo real (animal) del mundo externo, y el establecimiento del grupo social, por complicidad, en esta solución simbólica del problema de Edipo.

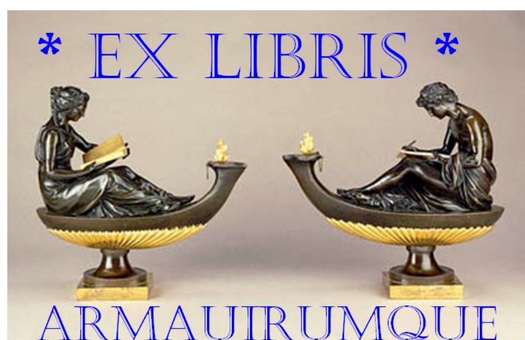
La historia humana sometida como neurosis a la ley del retorno creciente de lo reprimido, a través de su larga evolución del totemismo al monoteísmo por una parte, y al Estado moderno por la otra, ha proyectado cada vez más el complejo de Edipo en el mundo externo, en el que aquél puede ser visto y dominado. La cultura humana es así una vasta arena en la cual la lógica de la transferencia se elabora a sí misma. Las fantasías infantiles que crean la neurosis humana universal no pueden ser directamente aprehendidas o dominadas, pero sus derivados en la cultura sí. La conciencia humana puede liberarse del complejo paterno (edipiano) sólo liberándose de sus derivados culturales, el estado paternalista y el Dios patriarcal. De este modo, la cultura realiza, de hecho, para toda la humanidad, lo que los fenómenos de la transferencia supusieron hacer para el individuo. En términos freudianos: "Ellos y únicamente ellos, hacen el inestimable servicio de restituir un carácter actual y manifiesto a las emociones de amor del paciente, enterradas y olvidadas, ya que en definitiva nadie puede ser muerto *in absentia* o *in effigie*".[33] En definitiva, nadie existe *in absentia* o *in effigie*, en definitiva el complejo de Edipo existe solamente en sus derivados culturales, existe solamente en tanto que la vida en la cultura del presente perpetúa la huida infantil de la muerte.

El psicoanálisis transformado de este modo en una ciencia de la cultura, sería capaz, por supuesto, de renunciar a sus misteriosos ritos de iniciación individual. La necesidad en la cual insistió Freud de someterse

[33] CP II, 322.

al análisis individual para comprender lo que es el psicoanálisis se eliminaría: el problema y los datos no serían ya individuales sino sociales. Yo no critico la terapia psicoanalítica como una técnica que devuelve individuos agotados a un papel útil en la sociedad. Semejante técnica puede juzgarse sólo pragmáticamente. Cualquier cosa vale si opera y, como el mismo Freud admitió, "las prácticas religiosas" pueden servir más que el psicoanálisis.

Pero el psicoanálisis, gracias al sentido de lo humano de Freud, tiene también en sí la posibilidad de ser una nueva y más elevada etapa de la conciencia humana como un todo, y una solución a la neurosis humana universal. Como tal, la conciencia psicoanalítica puede únicamente ser la visión de la posibilidad de la vida humana no basada en la represión. Parte él mismo de la cultura, el psicoanálisis sólo puede lograr el efecto de apartar la libido de la cultura y de la realidad basadas en la represión, y la única solución al problema que así se crea, es poner en movimiento la libido y la conciencia para la transformación de la realidad. Pero, si el psicoanálisis se coloca a sí mismo fuera o por encima de la cultura, al apartarse del mecanismo para transformar la realidad, se aparta igualmente de ésta. Si el psicoanálisis cree que con palabras mágicas y modificaciones autoplásticas del yo puede escapar a la neurosis universal, desarrolla en cambio una psicosis privada. Cae así en lo que Freud llamó la maldición del aislamiento. La esencia de las neurosis, en cuanto a lo que las distingue de la cultura, es, según Freud, "que las neurosis son estructuras asociales. Tratan de realizar por medios privados lo que se realiza en la sociedad por el esfuerzo colectivo".[34]



[34] *Works* (T y T), XIII, 73; MM, 137.

XII
Apolo y Dionisos

Un seguro instinto le hizo a Freud conservar el término "sublimación", con sus antiguas connotaciones religiosas y poéticas. La sublimación es el uso que hace de la energía corporal un alma que se aparta del cuerpo; es una "elevación del alma o de sus facultades sobre la materia", en la definición de Swift del entusiasmo religioso.[1] "Escribir poesía", dice Spender, "es una actividad espiritual que le hace a uno olvidar completamente, mientras lo está haciendo, que tiene un cuerpo. Es una perturbación del equilibrio entre el cuerpo y el espíritu".[2] "Las matemáticas", dice Bertrand Russell, "consideradas correctamente, poseen no sólo la verdad, sino la suprema belleza, una belleza fría y austera, como la de la escultura, sin ningún llamado a nuestra naturaleza enferma... El verdadero espíritu del gozo, la exaltación, la sensación de ser más que un hombre, que es la piedra de toque de la más alta perfección, se encuentra en las matemáticas tan ciertamente como en la poesía".[3] Y, como la doctrina de un alma distinta del cuerpo, la sublimación es un intento de ser más que un hombre, tiende a la inmortalidad. "Yo no moriré del todo", dice Horacio, "mis sublimaciones me elevarán hasta las estrellas, *sublimi feriam sidera vertice*".

La sublimación descansa así en el dualismo de cuerpo y espíritu, no como una doctrina filosófica, sino como un hecho psíquico implícito en la conducta de los que practican la sublimación, sea cual fuere su conciencia filosófica. De aquí que Platón permanezca como el filósofo más

[1] *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, p. 174.

[2] Cf. Ghiselin, *The Creative Process*, p. 114.

[3] B. Russell, *Philosophical Essays*, p. 73.

verdadero, ya que definió la filosofía como una sublimación y articuló correctamente como la meta de ésta la elevación del Espíritu sobre la Materia. Pero, como mostró Frazer, la doctrina del alma externa o separable es tan antigua como la humanidad misma.[4]

El primero que practicó la sublimación, el ancestro histórico de los filósofos, de los profetas y de los poetas, es el shamán primitivo, con sus técnicas de la evasión extática del cuerpo, la levitación, la transmigración del alma y la navegación celestial. La historia de la sublimación está aún por escribirse, pero según la obra de pionero de Cornford es evidente que el platonismo, y por ello toda la filosofía occidental, es shamanismo civilizado –una continuación de la búsqueda shamánica de un modo superior de ser– con nuevos métodos adaptados a las exigencias de la vida urbana. El vínculo intermedio es Pitágoras, con su transmigración del alma, y Parménides, el gran racionalista cuya visión racionalista le fue revelada por una diosa después de una cabalgata por los cielos hasta el palacio de la noche.[5] El descubrimiento de los orígenes shamánicos pone en conexión la investigación histórica de la filosofía occidental con la investigación psicoanalítica. El shamán está suficientemente lejos de nosotros para que podamos reconocer que es, para no decir más, un poco loco; y, como hemos visto, el psicoanálisis percibe una locura intrínseca en la sublimación. "La inteligencia pura", dice Ferenczi, "es en principio locura".[6]

La meta del psicoanálisis, aún no alcanzada y aún sólo consciente a medias, es devolver nuestras almas a nuestros cuerpos, devolvernos a nosotros mismos, y así superar el estado humano de enajenación. Por ello, ya que la sublimación es la actividad esencial del alma divorciada del cuerpo, el psicoanálisis debe devolver nuestras sublimaciones a nuestros cuerpos; y viceversa, la sublimación no puede comprenderse a menos que se comprenda la naturaleza del alma, en la terminología psicoanalítica, la naturaleza del ego. La sublimación es el modo "egosintónico" de disponer de la libido. La desviación de la libido de su fin original en la sublimación está causada por la influencia del ego; la desexualización es la consecuencia del paso por el crisol del ego. La energía sexual es energía corporal y la desexualizada es energía descorporeizada, o energía carente de alma. Técnicamente, por lo tanto, podemos atribuir este retraso de la teoría de la sublimación al retraso

---

[4] Frazer, *La rama dorada*, pp. 667-701.
[5] Cornford, *Principium Sapientiae*, pp. 88-127.
[6] Ferenczi, *Final Contributions*, p. 246.

de la teoría psicoanalítica del ego; pero el retraso de ésta se debe en realidad a un factor esencial, al titubeo en romper con la gran tradición occidental de la sublimación y del dualismo del cuerpo y del espíritu sobre el cual se basa. Lo que el psicoanálisis ortodoxo ha hecho en efecto es introducir de nuevo el dualismo del cuerpo y del espíritu en su propia nueva jerga, al hipostasiar el "ego" en una esencia sustancial que por medio de los "mecanismos de defensa" continúa la batalla contra el "id". La sublimación está dispuesta a ser considerada un "exitoso" mecanismo de defensa.[7] Al atribuir al ego un carácter sustancial, el psicoanálisis ortodoxo sigue la autoridad de Freud que comparó la relación del ego y el id con la de un jinete y su caballo,[8] metáfora que se remonta al *Fedro* de Platón y que perpetúa el dualismo platónico. Pero el genio de Freud se trasciende de algún modo siempre a sí mismo. El verdadero punto de partida es su fórmula en *El yo y el ello*: "El ego es en principio y ante todo un ego corporal, la proyección mental de la superficie del cuerpo",[9] que se origina en el sistema de la percepción y, como el sistema de la percepción, tiene la función de mediar entre el cuerpo y otros cuerpos de su alrededor. Si podemos llegar a comprender cómo el ego corporal se convierte en un alma diferente de un cuerpo, comprenderemos la sublimación; y, del mismo modo, comprenderemos las condiciones bajo las cuales el alma puede recuperar su función natural y ser de nuevo un ego corporal.

En el comienzo de *El yo y el ello* dice Freud: "El ego tiene la tarea de traer el mundo externo y extenderlo sobre el id y sus tendencias, e intenta sustituir el principio de la realidad por el principio del placer que reina supremo en el id... El ego representa lo que llamamos razón y sabiduría, en contraste con el id que contiene las pasiones".[10] El fragmento sugiere que la fuerza que constituye la esencia del ego, y que éste aplica cuando influye sobre el id, es simplemente el principio de la realidad. En otras palabras, el ego es simplemente un médium transparente entre el id y su alrededor, y la fuerza que causa la represión y la sublimación está en su alrededor.

Esta ingenua ecuación del ego y el principio de la realidad (y de la represión y la realidad externa) desaparece de los últimos escritos freudianos, pero no de los manuales de psicoanálisis. De este modo dice

7 Cf. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 141.
8 YE, 30; NA, 102.
9 YE, 31 y nota.
10 YE, 30.

Fenichel: "El origen del ego y el origen del sentido de la realidad no son sino dos aspectos de una etapa de desarrollo".[11] La verdad del asunto, de acuerdo con la última teoría freudiana, es que la peculiar estructura del ego humano resulta de su incapacidad para aceptar la realidad, específicamente la realidad suprema de la muerte y de la separación. El verdadero logro de *El yo y el ello* es el esfuerzo pionero por hacer un análisis de los instintos del ego, para ver lo que el ego hace con Eros y la Muerte. Y en este análisis el punto de partida del ego es la muerte o la separación no aceptadas (con su medio, es decir, con la madre) o, en la terminología preferida de Freud, la pérdida del objeto no aceptada.

El ego, para estar seguro, debe siempre mediar entre la realidad externa y el id. Pero el ego humano, no bastante fuerte para aceptar la realidad de la muerte, puede representar esa función mediadora sólo con la condición de desarrollar una cierta opacidad que proteja al organismo de la realidad. El modo en que el organismo humano se protege de la realidad o de vivir y morir es, irónicamente, iniciando una forma más activa de morir, y esta forma más activa de morir es la negación. El primer acto del ego humano es negativo: no aceptar la realidad, concretamente la separación del cuerpo del niño del cuerpo de la madre. Como vimos en un capítulo anterior, esta actitud negativa se convierte en la negación del yo, represión, y en la negación del medio, agresión. Pero la negación, como reconocen los lógicos dialécticos, y como el mismo Freud llegó a reconocer cuando escribió el ensayo "Sobre la negación", es un fenómeno dialéctico o ambivalente, que contiene siempre una afirmación deformada de lo que se niega oficialmente. Citemos a Freud:[12]

> Así, el punto capital de una imagen o de un pensamiento reprimidos puede abrirse camino hacia la conciencia con la condición de que sea *negado*. La negación es un modo de tener en cuenta lo que está reprimido; en realidad, es una eliminación de la represión, aunque no, por supuesto, una aceptación de lo que está reprimido... La negación contribuye únicamente a deshacer una de las consecuencias de la represión; es decir, el hecho de que el punto capital de la imagen en cuestión no logra entrar en la conciencia. El resultado es una especie de aceptación intelectual de lo que está reprimido, aunque en todo lo esencial la represión persiste.

De este modo es una ley general del ego no bastante fuerte para morir, y por ello no bastante fuerte para vivir, que su conciencia de su propio

[11] Fenichel, *op. cit.*, p. 35.
[12] CP V, 182. Cf. CP IV, 119.

mundo interior y del mundo externo está marcada con el signo de la negación.[13] Y por medio de la negación la vida y la muerte se diluyen hasta el punto de que podemos soportarlas. "El resultado es una especie de aceptación intelectual de lo que está reprimido, aunque en todo lo esencial la represión persiste". Este diluirse de la vida es desexualización. En otros términos, la sublimación debe entenderse a la luz del ensayo freudiano "Sobre la negación". Las sublimaciones, como desexualizaciones, no son en realidad desviaciones (cambios de finalidad) del Eros corporal, sino negaciones. Aquí de nuevo se hace evidente que el psicoanálisis, si debe franquear la barrera de la represión, debe franquear la lógica de la simple negación, que es la lógica de la represión, y adoptar una lógica dialéctica. El modo en que las sublimaciones superiores están vinculadas con las regiones inferiores del cuerpo, como postuló la teoría psicoanalítica, es la afirmación dialéctica por la negación. Al ser la negación del excremento, el dinero es excremento; y al ser la negación del cuerpo (el alma), el ego permanece como un ego corporal.

La orientación negativa del ego humano es inseparable de su narcisismo intrínseco; y ambos son consecuencias de la separación no aceptada. El punto de partida del ego humano es la pérdida del objeto: en efecto, Freud definió una vez "el proceso verdadero de la represión" como consistente en "un desligarse de la libido de las personas y de las cosas que fueron anteriormente amadas".[14] Pero la pérdida del objeto no se acepta. Citando de nuevo *El yo y el ello*: "Cuando ocurre que una persona tiene que abandonar un objeto sexual, con frecuencia se realiza una modificación en su ego que sólo podemos describir como una restauración del objeto en el interior del ego".[15] Es decir, el objeto no ha sido "perdido", sino que tiene que ser activamente negado y, por el principio dialéctico de la afirmación por la negación, el objeto sigue siendo afirmado (la identificación). De este modo, como resultado de la pérdida del objeto no aceptada, el natural amor a sí mismo del organismo se transforma en la vana proyección de ser a la vez el Yo y el Otro, y esta proyección proporciona al ego humano su energía esencial. Cuando el objeto amado (paterno) se pierde, el amor que iba hacia él se dirige otra vez al yo; pero como la pérdida del objeto amado no se acepta, el ego humano es capaz de dirigir la libido humana de nuevo a sí misma, sólo diluyendo la libido al representarse a sí mismo

[13] Cf. Ferenczi, *Further Contributions*, pp. 367-69.
[14] CP III, 458.
[15] YE, 36.

como idéntico al objeto perdido. En términos freudianos: "Cuando el ego asume las características del objeto, se impone a sí mismo, por así decir, en el id como un objeto de amor y trata de consolarse de la pérdida de ese objeto diciendo: 'Mira, soy como el objeto, puedes igualmente quererme'".[16] En términos técnicos freudianos, una identificación reemplaza el amor del objeto, y por medio de tales identificaciones la libido del objeto se transforma en la libido narcisista.

De acuerdo con *El yo y el ello*, el depósito de libido narcisista así formado constituye una provisión de "energía desexualizada, neutra y móvil" a disposición del ego, y es esta energía la que se dirige al exterior, hacia la realidad, de nuevo en forma de sublimaciones.[17] Esta desexualización es un carácter intrínseco no precisamente de las sublimaciones, sino de la energía que constituye el ego, y esta desexualizaciórn es la consecuencia de la sustitución de la unión corporal erótica con el mundo por la vana quimérica proyección de tener el mundo en el interior del yo. Para citar a Freud: "La transformación de la libido del objeto en la libido narcisista que de este modo se lleva a cabo obviamente implica un abandono de metas sexuales, un proceso de desexualización. Es en consecuencia una especie de sublimación".[18] Así, el alma es el sustituto quimérico de una relación corporal con otros cuerpos.

Los objetos perdidos reintegrados en el ego humano son objetos pasados. La orientación narcisista del ego humano es inseparable de su orientación regresiva, y ambas son producto de la dialéctica de la negación. La separación en el presente se niega reactivando fantasías de pasada unión, y de este modo el ego interpone la sombra del pasado entre sí mismo y la plena realidad de la vida y de la muerte en el presente. Lo que llamamos "carácter" es esta concha que aprisiona al ego en el pasado: "El carácter del ego es un resultado de las catexis de los objetos abandonados".[19] Lo que llamamos "conciencia" perpetúa en nosotros la servidumbre a objetos pasados que forman ahora parte de nosotros mismos: el superego "une en sí mismo las influencias del presente y del pasado. Con la aparición del superego tenemos ante nosotros un ejemplo del modo en el cual el presente se transforma en pasado".[20]

La orientación regresiva mantiene en servidumbre no sólo nuestra personalidad moral (carácter, conciencia) respecto del pasado, sino

---

[16] YE, 37.
[17] YE, 61-64. Cf. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, pp. 73-78.
[18] YE, 37-38.
[19] YE, 36.
[20] EP, 79-80.

también nuestras facultades cognoscitivas; en la terminología freudiana, la función del ego de poner a prueba la realidad. El ego humano, en su función cognoscitiva, no es un espejo transparente que transmite el principio de la realidad al id; tiene un papel más activo y deformador, consecuencia de su capacidad de soportar la realidad de la vida en el presente. El punto de partida de la forma humana de actividad cognoscitiva es la pérdida de una realidad amada: "La condición esencial para que se cree la función de poner a prueba la realidad es que habrán sido perdidos los objetos que anteriormente hayan aportado una satisfacción real".[21] Pero los objetos perdidos son conservados y son lo que busca el ego cognoscitivo, de tal modo que la conciencia humana tiene esencialmente un fin anamnésico. Citando de nuevo el ensayo "Sobre la negación":[22]

> No se trata ahora ya de si algo percibido (una cosa) se englobará en el ego o no, sino de si algo que está presente en el ego como una imagen puede además ser descubierto de nuevo en la percepción (es decir, en la realidad)... De este modo, la primera e inmediata meta del proceso de poner a prueba la realidad no es descubrir un objeto en la percepción real que corresponda a lo que se imagina, sino descubrir de nuevo tal objeto.

De un modo más general, como se declaró en *La interpretación de los sueños*: todo pensamiento no es sino una vuelta, que parte del recuerdo de una satisfacción y que sigue caminos desviados hasta que alcanza la catexis (palabra freudiana) del recuerdo idéntico, ahora alcanzado por el camino de la acción motriz.[23] A pesar de la fórmula freudiana acerca de la sustitución del principio de la realidad por el principio del placer del id, el ego no elimina el principio del placer, sino que deriva de él la energía que sustenta su exploración de la realidad. Así, su teorema fundamental acerca de la libido humana –todo encuentro de un objeto es en realidad un nuevo encuentro–,[24] es verdadero igualmente para la conciencia. De aquí que también la conciencia humana es inseparable de un intento activo de alterar la realidad, para "recobrar los objetos perdidos".[25] La realidad que el ego se construye y percibe de este modo es la cultura; y la cultura, como sublimación, o neurosis, tiene la cualidad esencial de ser una "satisfacción

[21] CP V, 184.
[22] CP V, 184.
[23] BW (Sueños), 535. Cf. BW (Sueños), 533.
[24] BW (Sexo), 614.
[25] CP IV, 14, 136.

sustitutiva", una pálida imitación del placer pasado que sustituye al placer presente y, de este modo, esencialmente desexualizada.

El mecanismo más específico y concreto por el cual el ego corporal se convierte en un alma es la fantasía. La fantasía puede ser definida como una alucinación que concentra el recuerdo de satisfacción;[26] es de la misma estructura que los sueños, y tiene la misma relación con el id y con la realidad de los instintos que los sueños. La fantasía y los sueños no presentan, y mucho menos satisfacen, las exigencias de los instintos del id, que son del cuerpo y buscan la unión corporal erótica con el mundo. Son esencialmente, como la neurosis, "satisfacciones sustitutivas".

La fantasía es esencialmente regresiva; no es precisamente un recuerdo, sino la reanimación alucinante de un recuerdo, un modo de ilusionarse a sí mismo sustituyendo el presente por el pasado, o más bien mediante la negación, identificando el presente con el pasado. De hecho, sólo esta "catexis alucinante del recuerdo de una satisfacción" hace posible el primitivo acto de la negación, y constituye el oculto contenido afirmativo detrás de toda negación formal, incluyendo la represión. A través de la fantasía, el ego absorbe los objetos perdidos y hace las identificaciones. Las identificaciones, como forma de preservar las pasadas catexis de los objetos y de este modo oscurecer la vida en el presente con la sombra del pasado, son fantasías; las identificaciones como modos de instalar el Otro dentro del Yo son fantasías. Las identificaciones, como máscaras usadas por el ego para sustituirse a sí mismo por la realidad y hacerse amar por el id, son fantasías. Igualmente son fantasías aquellas imágenes ya presentes en el ego que éste, en su función cognoscitiva, trata de descubrir de nuevo en la realidad.

Según *La interpretación de los sueños*, la fantasía es el producto del proceso primario, la primera solución del organismo humano al problema de la frustración y el material elemental del proceso secundario, en el que la excitación que proviene del estímulo de la necesidad lleva mediante una vuelta a una voluntaria acción motriz de cambiar el mundo real y produce en él la percepción real del objeto agradable.[27] A pesar de la oposición de ese fiel defensor de la ortodoxia, Edward Glover, Isaacs, que es uno de los heréticos del psicoanálisis en Inglaterra, sólo continúa el pensamiento del último Freud cuando dice que "el pensamiento de la realidad no puede operar sin las fantasías

[26] BW (Sueños), 533.

[27] BW (Sueños), 533.

inconscientes que coexisten con él y lo sustentan".[28] La fantasía es además el mecanismo por el cual el ego construye las organizaciones sexuales pregenitales y genitales. De nuevo, seguimos a Isaacs, quien dice que la fantasía tiene el poder de modificar el cuerpo.[29] Acaso podemos decir que ya que la vida es del cuerpo, la fantasía como negación de la vida debe negar órganos corporales específicos, de tal modo que no puede haber fantasía sin modificación de la negación del cuerpo.

Como vimos en un capítulo anterior, las organizaciones pregenitales y genitales están constituidas por fantasías regresivas de unión con la madre, vinculadas a los órganos específicos en los cuales el drama infantil de la separación ha tenido lugar. Por ejemplo, el prototipo de toda "transformación de la libido del objeto en libido narcisista", y por ello el prototipo de toda sublimación, y probablemente de la más satisfactoria de todas las sublimaciones, es la succión del pulgar en la infancia, en la cual, con la ayuda de una fantasía o sueño de unión con la madre, el niño se identifica a la vez consigo mismo y con el pecho de su madre. Por ello, el mundo de la fantasía es ese opaco escudo con el cual el ego se protege de la realidad y a través del cual la ve. Por vivir en un mundo de fantasía, conducimos una vida desexualizada. En la sublimación el componente erótico es el que se proyecta en estas fantasías infantiles, no la realidad del id. La sublimación es la continuación no de la sexualidad infantil, sino del sueño infantil, lo cual equivale a decir que lo que se sublima es la sexualidad infantil no de un modo polimorfo perverso, sino organizada por fantasías en las organizaciones sexuales. "Mientras un hombre se amamante de un pecho de mujer", dice Anatole France, "será consagrado en el templo e iniciado en el misterio de lo divino. Tendrá sus sueños".[30] Por tanto, la cultura, el producto de la sublimación, es, según las palabras de Platón, la imitación de una imitación. Según las de Píndaro, la sombra de un sueño.

La fantasía es la clave de la neurosis humana y un punto decisivo en la teoría psicoanalítica. Freud mismo era un tanto ambiguo sobre la cuestión de si el último material patógeno de la psique humana era la experiencia real o la fantasía. En 1918 dijo que "ésta es la cuestión más ardua en todo el campo del psicoanálisis".[31] Pero hubo un viraje en la carrera de Freud cuando descubrió que la causa secreta de la neurosis

---

[28] Isaacs, "The Nature and Function of Phantasy", p. 94; Glover, "The Klein System of Child Psychology", pp. 75-118.
[29] Isaacs, *op. cit.*, p. 90.
[30] Cf. Feldmann, "The Illusions of Work", p. 266.
[31] CP III, 584n.

no era un acontecimiento real (por ejemplo, la seducción en la infancia) sino las fantasías:[32]

> Nunca se debe uno dejar llevar por el equívoco de aplicar a las creaciones reprimidas del espíritu las normas de la realidad. Esto conduciría a subestimar la importancia de las fantasías en la formación del síntoma con el fundamento de que éstas no son realidades, o a derivar un sentido neurótico de culpabilidad de otra fuente, porque no hay prueba de que un crimen haya sido realmente cometido. Estamos obligados a emplear la moneda en curso en el país que visitamos. En nuestro caso es la moneda neurótica.

Esta moneda neurótica son los deseos y los pensamientos a los cuales se ha dado realidad en la magia y en la neurosis por el principio narcisista de la omnipotencia del pensamiento. De aquí que Freud pueda decir: "No es en realidad un problema decisivo si uno ha matado a su padre o se ha abstenido de hacerlo. En ambos casos uno debe sentirse culpable". Y: "No es un problema primordial si la castración ha sido realmente practicada, lo que es importante es que el muchacho crea en ella".[33] Por eso, de un modo más general, los síntomas neuróticos no derivan de los hechos de la vida sexual infantil, sino de las teorías fantásticas de la sexualidad desarrolladas por los niños, y que expresan el deseo de ser el padre de uno mismo. De hecho, es la floración de la fantasía en la sexualidad infantil la que necesita la catastrófica represión final. La sexualidad infantil está condenada porque "sus deseos son incompatibles con la realidad" y ella "no tiene una meta real".[34]

Los llamados materialistas aducen que Freud, al volver del recuerdo de un acontecimiento real a la fantasía como causa de la neurosis, cometió el error fatal de "repudiar la experiencia de la vida" y de "sustituirla por un inmodesto idealismo".[35] "Repudiar la experiencia de la vida" y "el inmodesto idealismo" no es de Freud, sino de la humanidad. Reconocer que todos somos en la práctica idealistas, enajenados de nuestros cuerpos y que perseguimos, como la sexualidad infantil, "una meta no real", es la condición necesaria para superar, en la realidad como en la teoría, el dualismo cuerpo-espíritu. La naturaleza real de las primitivas fantasías se revela por el hecho de que no pueden ser recordadas, sino sólo revividas. Existen sólo como un modo neurótico de

---

[32] CP IV, 20. Cf. BW (T y T), 874.
[33] MC, 121; NA, 114.
[34] CP V, 259; CP II, 269; MPP, 22.
[35] Bartlett, "The Concept of Repression", pp. 326-39.

actuar en el presente, y sólo mientras el ego perpetúa la huida infantil de la vida y de la muerte y los sustitutos de la fantasía infantil de la realidad de vivir y morir. O dicho de otro modo, no existen en el recuerdo o en el pasado, sino sólo como alucinaciones en el presente, que no tienen ninguna significación sino como negaciones del presente. En sus últimos escritos, Freud repite que "los síntomas histéricos surgen de fantasías y no de acontecimientos reales".[36] Pero su interpretación del "factor filogenético" o la "herencia arcaica" –es decir, el factor no discernible por la experiencia individual– en la etiología de la neurosis crea nuevas dificultades. Dice que "todo lo que podemos descubrir en la prehistoria de la neurosis es que un niño se aferra a su experiencia filogenética cuando le falta su propia experiencia. Llena los huecos de su verdad individual con la verdad prehistórica".[37] Está claro que en esta cita el elemento "filogenético" es el mismo que el elemento de la fantasía. El término "experiencia filogenética" significa realmente que Freud deriva el elemento de la fantasía no de los acontecimientos reales de la historia del individuo, sino de los acontecimientos reales de la historia de la raza humana. Así, el concepto freudiano de la "herencia arcaica" hace una vez más de la fantasía un recuerdo real, sólo que ahora son "las huellas del recuerdo de las experiencias de las precedentes generaciones".[38]

Esta línea de pensamiento hace del Padre Original y del Crimen Original acontecimientos históricos reales, acontecimientos históricos reales que constituyen el definitivo material patógeno en la psique humana. Pero en un capítulo anterior, hemos aducido que el psicoanálisis se desploma si tiene que explicar la neurosis invocando la historia en vez de explicar la historia como neurosis, y que el Crimen Original es un mito, una fantasía. Sigue siendo, no obstante, cierto que cada uno de nosotros sufre el trauma de convertirse en ser humano, un trauma vivido por primera vez en la época glacial y revivido en todo individuo nacido en la familia humana. Pero el legado de este trauma no es una carga objetiva de culpabilidad con una herencia objetiva de características adquiridas –como Freud postuló en realidad–[39] y que impone la represión al organismo desde el exterior y desde el pasado, sino una fantasía de culpabilidad perpetuamente reproducida por el ego, de modo que el organismo puede reprimirse a sí mismo. El mito freudiano del Crimen Original sigue

[36] NA, 154.
[37] CP III, 577.
[38] MM, 159. Cf. CP V, 343-44.
[39] MM, 150.

afirmando la realidad de la fantasía, e incluso mantiene la represión, pero un ego suficientemente fuerte para vivir no necesitaría ya ilusionarse sobre su salida de la vida, no necesitaría fantasías y no tendría culpabilidad.

La fantasía, como una alucinación de lo que no existe negando dialécticamente lo que existe, confiere a la realidad un nivel oculto de significado, y presta una calidad simbólica a toda experiencia. El *animal symbolicum*, en la definición del hombre de Cassirer, es el *animal sublimans*, empeñado en sustituir una satisfacción simbólica de los instintos por una satisfacción real, el animal desexualizado. Del mismo modo, el *animal symbolicum* es el animal que ha perdido su mundo y su vida, y que conserva en sus sistemas de símbolos un mapa de su realidad perdida, que lo guía en su intento de recuperarla. Así, como dijo Ferenczi, la tendencia a descubrir lo que es amado en todas las cosas del mundo exterior hostil es la fuente primitiva del simbolismo. Y el análisis freudiano de las palabras como una etapa en el camino de retorno hacia las cosas, revela el estado sustitutivo y provisional de la vida de las satisfacciones simbólicas. Las sublimaciones satisfacen los instintos en el mismo grado en que los mapas satisfacen el deseo de viajar.[40] El *animal symbolicum* es el hombre que vive fantasías, el hombre todavía incapaz de encontrar un camino para la real satisfacción de los instintos, y por ello todavía presa de la solución del sueño descubierta en la infancia. Ya en la construcción de las organizaciones sexuales infantiles, la fantasía confiere un significado simbólico a partes definidas del cuerpo del niño. En la fase oral, el sueño de unión con la madre se apoya en la succión del pulgar, y en este caso el pulgar es un pecho simbólico. De modo semejante, la organización anal implica la manipulación simbólica de las heces. Cuando la sexualidad infantil llega a su fin catastrófico con el complejo de castración, el niño, como dice Freud, abandona el cuerpo pero no las fantasías.[41] Los objetos culturales no corporales, las sublimaciones, heredan las fantasías, y de este modo el hombre civilizado, *homo sublimans*, es un hombre que sueña despierto, en la definición del poeta de Charles Lamb.[42] El epigrama de LaBarre expresa la verdad literal: "Un dólar es una solemne danza de Sir Roger de Coverley, una psicosis normal codificada en una subespecie de este animal, un sueño institucionalizado que todo el mundo tiene al mismo tiempo".[43]

---

[40] Ferenczi, *Further Contributions,* p. 407; CP IV, 136. Cf. Wilbur, "Freud's Life-Death Instinct Theory", pp. 144, 211.

[41] EP, 59.

[42] Ver *supra,* capítulo V, nota 19.

[43] LaBarre, *The Human Animal,* p. 173.

La sublimación perpetúa la solución negativa narcisista y regresiva del ego infantil al problema de la vida y de la muerte –en una palabra, perpetúa el sueño infantil– y, sin embargo, hay una diferencia entre las sublimaciones y las organizaciones sexuales infantiles, de las cuales aquéllas surgen y se perpetúan. Después del complejo de castración, el ego pierde el cuerpo pero conserva las fantasías. Pero al perder el cuerpo, el ego debe en un cierto sentido perder también las fantasías, por ello Freud habla de la eliminación total del complejo de Edipo. Las fantasías, como cualquier otra cosa, existen sólo en el presente, como alucinaciones en el presente y deben vincularse a los objetos en el presente. Según la teoría psicoanalítica, después de desligarse del cuerpo (en el estilo brutal de Freud, después que se abandona la masturbación) se proyectan en la realidad, formando esa especie de medio opaco llamado cultura, a través del cual nosotros aprehendemos y manipulamos la realidad.

¿Cómo se efectúa esta proyección y cuál es su significado? La respuesta está contenida en los últimos estudios de Freud sobre la negación, en particular del fetichismo como resultado de la negación. Partiendo del complejo de castración, Freud muestra que la diferenciación sexual es aceptada y no lo es a la vez, o más bien que el hecho de la diferenciación sexual de la madre se acepta sólo con la condición de encontrar en algún otro objeto externo un sustituto simbólico del pene, "un compromiso creado con la ayuda del desplazamiento, tal como nos ha sido familiar en los sueños".[44] Las sublimaciones se forman partiendo de la sexualidad infantil por el mecanismo del fetichismo, constituyen rechazos o negaciones de las fantasías de la sexualidad infantil, y las afirman en la forma de afirmación por la negación. Las fantasías originales son negaciones, las sublimaciones son negaciones de las negaciones. La actividad original de las organizaciones sexuales infantiles era simbólica, las sublimaciones son símbolos de símbolos. Así, la sublimación es un segundo y más elevado nivel de la desexualización. La vida en la cultura es la sombra de un sueño.

Es este segundo nivel de desexualización o negación, lo que nos da un alma diferente del cuerpo. Freud señala que la simultánea aceptación y negación en el fetichismo implica una división en el ego.[45] Sin duda, hay una división inherente al ego desde el comienzo, por el hecho de que su origen es un trauma de la separación no aceptada y

[44] EP, 74. Cf. CP V, 198-204, 372-75.
[45] EP, 73-74; CP V, 372-75.

negada por la fantasía. Como dice Ferenczi: "No hay *shock* o susto sin alguna huella de división en la personalidad... Una parte de la persona vuelve a un estado de felicidad que existió antes del trauma, del trauma que trata de anular".[46] Pero mientras el ego corporal infantil elabora compromisos entre su alma (es decir, sus fantasías) y su cuerpo (las organizaciones sexuales infantiles) y, como dijo Freud, el niño sigue siendo su propio ideal,[47] el ego corporal adulto, estructurado mediante el complejo de castración, tiene que romperse en dos porque está llamado a elegir entre alma y cuerpo. No puede abandonar el cuerpo y no es bastante fuerte para renunciar al alma. Por un proceso de "división narcisista del yo" el ego se divorcia del superego: todo el estrato de catexis de los objetos abandonados (identificaciones) que forman su propio carácter se vuelve inconsciente y, en la terminología de Schilder, el ego intelectual es una división del ego corporal.[48]

Pero el ego no puede desligarse del cuerpo, sólo puede negarlo y, al negarlo, afirmarlo dialécticamente. De aquí que todo simbolismo, incluso en los más altos vuelos de la sublimación, siga siendo simbolismo corporal: "La observación irrisoria que se hizo una vez contra el psicoanálisis", dice Ferenczi, "es que el inconsciente ve un pene en cualquier objeto convexo y una vagina o ano en cualquier objeto cóncavo. Yo encuentro que esta frase caracteriza muy bien los hechos".[49] La sexualidad infantil, en las organizaciones sexuales infantiles, niega el mundo y trata de crear un mundo fuera de su propio cuerpo. La sublimación niega el cuerpo de la niñez y trata de construir el cuerpo perdido de la niñez en el mundo externo. La sexualidad infantil es una compensación autoplástica de la pérdida del Otro, la sublimación es una compensación aloplástica de la pérdida del Yo.

Por ello, la meta oculta de la sublimación y del proceso cultural es el descubrimiento progresivo del cuerpo perdido de la infancia. Como vimos en el capítulo anterior, el inconsciente reprimido puede hacerse consciente sólo al ser transformado en una percepción externa, al ser proyectado. Según Freud, la concepción mitológica del universo que persiste incluso en las religiones más modernas, es sólo psicología proyectada en el mundo externo.[50] No precisamente la mitología,

---

46 Ferenczi, *Final Contributions,* p. 164.
47 CP IV, 51.
48 Ferenczi, *Final Contributions,* p. 245; Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body,* p. 136.
49 Ferenczi, *Sexo y Psicoanálisis,* p. 227.
50 BW (Vida), 164.

sino la totalidad de la cultura es proyección. Como dice Spender: "El mundo que creamos, el mundo de los suburbios, de los telegramas y de los periódicos, es una especie de lenguaje de nuestros deseos y pensamientos íntimos".[51]

La primera aparición de este punto de vista que florece en el psicoanálisis tiene lugar en el idealismo alemán, en la idea hegeliana del mundo como creación del espíritu y, aún más, en la idea de Novalis del mundo como creación del poder mágico de la fantasía. De hecho, hay una cierta falla en este punto de vista, que se refleja en la tendencia del psicoanálisis a aislar al individuo de la cultura. Una vez que reconocemos las limitaciones de hablar partiendo de lo que se dice en el diván, o más bien, una vez que reconocemos que lo que se dice en el diván es aún una actividad cultural, se hace claro que el psicoanálisis no tiene nada que psicoanalizar excepto estas proyecciones –el mundo de los suburbios, de los telegramas y de los periódicos– y así el psicoanálisis se completa a sí mismo sólo cuando se convierte en un análisis histórico y cultural. Se deduce también que la conciencia de lo inconsciente reprimido es un producto cultural e histórico, ya que el inconsciente reprimido puede hacerse consciente sólo transformándose en una percepción externa en la forma de una proyección cultural.

Por consiguiente, las culturas se diferencian una de otra no por el contenido de lo reprimido, que consiste siempre en las fantasías arquetípicas engendradas por la naturaleza universal de la infancia humana, sino en las varias clases y niveles del retorno de lo reprimido en las proyecciones, que se hacen posibles por las varias clases y niveles de medio, tecnología, etc. De aquí que los antropólogos de mente psicoanalítica que tratan de explicar las variedades de la cultura por las condiciones variables de los métodos de puericultura, se lanzan en persecución de una quimera. La materia patógena en la cultura, como en el individuo, no es la experiencia real de la infancia, sino la fantasía. De aquí, por otra parte, que el psicoanálisis, como un nuevo y más elevado modo de conciencia del inconsciente, haya sido posible gracias a la revolución industrial y a su nueva revelación, o proyección, de la psicología humana. El psicoanálisis forma parte de la reacción romántica.

La sublimación es la búsqueda de la vida perdida. Presupone y perpetúa la pérdida de la vida y no puede ser el modo en que se vive la vida. La sublimación es el modo de un organismo que debe descubrir la vida en vez de vivir, que debe conocer en vez de ser.

---

[51] Cf. Ghiselin, *The Creative Process*, p. 119.

Como resultado de su origen en la pérdida del objeto (primero de la pérdida del Otro, luego de la pérdida del Yo), la conciencia humana, el ego, está cargada no sólo de una función represiva que distingue a los hombres de los demás animales, sino también de una función cognoscitiva que distingue a los hombres de los animales. La conciencia humana, además de la función de explorar el mundo externo, tiene la tarea adicional de descubrir el apartado mundo interior. El resultado es una deformación inevitable tanto del mundo interno como del externo. Las proyecciones, con su desplazamiento fetichista de fantasías interiores, deforman el mundo externo. En términos freudianos, el muchacho conserva su propio pene al precio de desmentir la realidad.[52] Las proyecciones traen el mundo interior a la conciencia sólo bajo el signo general de la negación o de la enajenación. Su relación con el mundo interior debe negarse. La sublimación perpetúa la incapacidad del ego infantil para soportar la plena realidad de la vida y la muerte, y prolonga el mecanismo infantil (fantasía) para diluir (desexualizar) la experiencia hasta el punto de que podamos soportarla. De la psicología de los sueños, Freud derivó la ley fundamental de que el sistema consciente, el "proceso secundario", puede fijar una idea sólo cuando es capaz de inhibir todo el dolor que puede emanar de esa idea.[53] La sublimación inhibe el dolor manteniendo la experiencia a distancia e interponiendo un velo entre la conciencia y la vida. Proyectamos, dice Freud, sólo aquellas cosas acerca de las cuales no conocemos o no queremos conocer,[54] de modo que podemos conocer sin conocer todo. De nuevo citando a Freud:[55]

> Ser así capaz no sólo de reconocer la realidad, sino al mismo tiempo librarse de ella, es de gran valor para el individuo, y éste desearía poseer un arma semejante contra las exigencias a menudo crueles de sus instintos. Por eso proyecta tan difícilmente, es decir, transfiere al exterior, todo lo que se le hace molesto en el interior...
>
> Un modo particular se adopta con respecto de todas las excitaciones internas que producen un aumento excesivo de malestar: hay una tendencia a tratarlas como si fueran no del interior, sino del exterior, de modo que puede ser posible usar una protección contra los estímulos en una operación que sirva para defenderse de ellos. Éste es el origen de la proyección, que está destinada a jugar un gran papel en la determinación de los procesos patológicos.

---

[52] CP V, 374.
[53] BW (Sueños), 535.
[54] BW (T y T), 856.
[55] CP IV, 148; MPP, 35. Cf. ISA, 86-87.

El mecanismo fundamental que produce esta desexualización de la vida, que mantiene la vida a distancia, es, como hemos visto, la negación. La sublimación es la vida que entra en la conciencia con la condición de que ella sea negada. El momento negativo en la sublimación es evidente en el vínculo inseparable entre el simbolismo (en el lenguaje, en la ciencia, en la religión y en el arte) y la abstracción. La abstracción, como Whitehead nos ha enseñado, es una negación del órgano vivo de la experiencia, del cuerpo vivo como un todo.[56] En términos freudianos: "Subordinar la percepción de los sentidos a una idea abstracta era un triunfo de la espiritualidad sobre los sentidos (*Geistigkeit*), más precisamente, una renuncia instintiva acompañada de sus necesarias consecuencias patológicas".[57] La dialéctica de la negación y de la enajenación aparece en la historia de la conciencia sublimada como una ley de abstracción siempre en aumento. Nuestro más profundo conocimiento de nosotros mismos es posible sólo con la condición de la abstracción más elevada. La abstracción como un modo de mantener la vida a distancia, se apoya en esa negación de las organizaciones sexuales infantiles "inferiores" que realizan un "desplazamiento general de abajo arriba", del erotismo orgánico a la cabeza, especialmente a los ojos:[58] *Os homini sublime dedit caelumque videre jussit.* La sublimación prefiere la esfera audiovisual porque conserva la distancia. El tabú del incesto en efecto dice que uno puede gozar de su madre sólo mirándola desde lejos.[59] Whitehead también criticó como una forma de abstracción la restricción de lo cognoscitivo a "algunas vías definidas de comunicación con el mundo externo... de preferencia los ojos".[60] Como vida restringida a la vista, y por la proyección alucinadora vista a distancia y velada por la negación y deformada por el simbolismo, la sublimación perpetúa y elabora la solución infantil, el sueño.

Si el mecanismo de la sublimación es el sueño, la economía de los instintos que la sostiene es una primacía de la vida sobre la muerte en el ego. El camino que lleva del sueño infantil a la sublimación se origina en la incapacidad del ego de aceptar la muerte o la separación y la adopción de estas formas mórbidas de morir: la negación, la represión y la involución narcisista. El resultado final es la sustitución de la realidad de vivir y morir por la vida desexualizada o atrofiada. Esta conclusión, que des-

[56] Whitehead, *Aventuras de las ideas*, p. 289; Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, pp. 64-73.
[57] MM, 178-79.
[58] Ferenczi, *Sexo y Psicoanálisis*, p. 275; Ferenczi, *Further Contributions*, pp. 85, 99-102, 171-72.
[59] Cf. Wilbur, "Freud's Life-Death Instinct Theory", pp. 246-53.
[60] Whitehead, *Aventuras de las ideas*, p. 289.

carta toda esperanza de encontrar en la sublimación una "salida", y por ello omitida en las enciclopedias de ortodoxia psicoanalítica, es justamente afrontada y declarada por Freud en *El yo y el ello*: "Obteniendo de este modo la posesión de la libido de las catexis del objeto, colocado él mismo como objeto de amor, y desexualizando o sublimando la libido del id, el ego trabaja en oposición a las intenciones de Eros y se pone él mismo al servicio de las tendencias que se oponen a los instintos".[61]

Y ya que la dialéctica de la sublimación en la civilización es acumulativa, acumulativamente abstracta y acumulativamente atrofiante, la intuición freudiana de que la civilización se mueve hacia la primacía del intelecto y la atrofia de la sexualidad es justa.[62] Al final del camino está la inteligencia pura, y en la fórmula aforística de Ferenczi: "La inteligencia pura es un producto de la muerte, o por lo menos, de hacerse mentalmente insensible".[63] Pero, como Freud declaró también en *El yo y el ello*, esta solución rompe la armonía entre los dos instintos, que tiene como resultado una "disolución de Eros en la agresividad": "Después de la sublimación, el componente erótico no tiene ya el poder de vincular todos los elementos destructivos que anteriormente se combinaban con él, y éstos se sueltan en la forma de inclinaciones a la agresión y a la destrucción".[64] De este modo, el camino de la sublimación acumulativa es también el camino de la agresión acumulativa y del sentimiento de culpabilidad, siendo la agresión la rebelión de los instintos decepcionados contra el mundo inadecuado y desexualizado, y siendo el sentimiento de culpabilidad la rebelión contra el yo desexualizado e inadecuado.

Si hay una "salida" de la dialéctica de la represión acumulada, de la culpabilidad y de la agresión, debe residir no en la sublimación sino en la alternativa a ella. Para comprender nuestra situación presente tenemos que volver a sus orígenes, a los comienzos de la civilización occidental y a los griegos que nos enseñaron y nos enseñan aún cómo sublimar, y que adoraron a Apolo, Dios de la sublimación. Apolo es el Dios de la forma, de la forma plástica en el arte, de la forma racional en el pensamiento, de la forma civilizada en la vida. Pero la forma apolínea es la forma como negación del instinto. "Nada es demasiado", dice la sabiduría délfica. "Observa los límites, teme la autoridad, inclínate

---

[61] YE, 65. Cf. Wilbur, "Freud's Life-Death Instinct Theory", pp. 241-44.

[62] MC, 74-75; CP V, 286. Cf. Róheim, *The Origin and Function of Culture,* pp. 99-100.

[63] Ferenczi, *Final Contributions,* p. 246.

[64] YE, 80.

ante lo divino". Por ello, la forma apolínea es forma que niega la materia, forma inmortal, es decir, por la ironía que supone toda huida de la muerte, forma mortal. Así, Platón, como sus predecesores shamanistas Abaris y Aristeas, es un hijo de Apolo. Apolo es masculino, pero, como vio Bachofen, su masculinidad es la simbólica, o negativa, de la espiritualidad. Por ello, es además el Dios que sustenta "el desplazamiento de abajo arriba", que dio al hombre una cabeza sublime y le dijo que mirara a las estrellas. Su mundo es el de la luz solar, no como símbolo de la naturaleza, sino como un símbolo sexual de la sublimación y semejante a ese ojo del sol que percibe pero no toca, que siempre permanece a distancia, como el mismo Apolo, el que arroja lejos sus lanzas. Y como Nietzsche adivinó, el elemento del cual está hecho el mundo apolíneo es el sueño. Apolo reina sobre el hermoso mundo de la apariencia como una proyección del mundo interior de la fantasía, y el límite que él debe observar, "esa delicada frontera que la imagen del sueño no debe franquear",[65] es la frontera de la represión que separa el sueño de la realidad de los instintos.

Pero los griegos, que nos dieron a Apolo, nos dieron también su alternativa, el Dionisos de Nietzsche. Dionisos no es el sueño sino la ebriedad. No mantiene la vida a distancia y mira a través de un velo, sino que es la vida completa e inmediata. Por ello, dice Nietzsche: "Todo el simbolismo del cuerpo entra en juego, no el puro simbolismo de los labios, del rostro y de la palabra, sino toda la pantomima de la danza, que obliga a cada miembro a participar en un movimiento rítmico",[66] "el habla natural por medio del cuerpo" de Rilke.[67] El dionisiaco "no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte".[68] Por ello, Dionisos no observa el límite, sino que lo desborda. Para él, el camino del exceso conduce al palacio de la sabiduría. Nietzsche dice que aquellos que sufren de una exuberancia de vida desean un arte dionisiaco.[69] De aquí *que él no niegue nada*. Esto, dice Nietzsche, es la esencia de la fe dionisiaca.[70] En vez de negar, afirma la unidad dialéctica de los grandes instintos contrarios: Dionisos reunifica el macho y la hembra, el Yo y el Otro, la Vida y la Muerte.[71] Dionisos es

[65] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 954.
[66] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, pp. 955, 960.
[67] Ver *supra*, capítulo VI, nota 19.
[68] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 956.
[69] Kaufmann, *Nietzsche*, p. 328.
[70] Kaufmann, *Nietzsche*, p. 247.
[71] Cf. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, pp. 74, 84-85, 95, 124, 159.

la imagen de la realidad de los instintos que el psicoanálisis encontrará del otro lado del velo. Freud vio que en el id no hay negación, sólo afirmación y eternidad. En el primer capítulo, vimos que la realidad de la cual huye en vano el animal neurótico es la unidad de la vida y de la muerte. En este capítulo hemos visto que los sueños de la sexualidad infantil y de la sublimación apolínea no son la realidad de los instintos, sino negaciones de ella. La realidad de los instintos es la ebriedad dionisiaca. En los términos de Freud: "Podemos llegar más cerca del id con imágenes, y llamarlo un caos, un caldero de excitación en ebullición".[72]

El ego humano debe afrontar la realidad dionisiaca, y por tanto un gran trabajo de autotransformación se presenta ante él. Porque Nietzsche tenía razón al decir que lo apolíneo preserva la conciencia del yo, mientras que lo dionisiaco la destruye. Mientras que la estructura del ego es apolínea, la experiencia dionisiaca sólo puede adquirirse al precio de la disolución del ego. La cuestión no puede resolverse mediante una "síntesis" de lo apolíneo y de lo dionisiaco, el problema es la construcción de un ego dionisiaco. Por ello, el último Nietzsche predica a Dionisos, y ver en este Dionisos una síntesis de Apolo y Dionisos es sacrificar la lucidez a la tranquilidad de espíritu. No sólo Dionisos sin el ego dionisiaco nos amenaza con la disolución de la conciencia, también nos amenaza con una "genuina mezcla de hechizos", "esa horrible mezcla de sensualidad y crueldad" (de nuevo Nietzsche),[73] que es la rebelión de los dionisiaco contra lo apolíneo, y una mezcla ambivalente, pero no una fusión, de instintos opuestos.

En vista de que se trata de realidades corporales, no de principios abstractos intelectuales, está bien escuchar a alguien que conoció no sólo la vida del espíritu, sino también la vida del cuerpo y el arte del cuerpo: Isadora Duncan, que dice hasta qué punto ella experimentó el éxtasis dionisiaco, como "la derrota de la inteligencia", "la convulsión final y la caída en la nada que conduce a menudo a los más grandes desastres para la inteligencia y para el espíritu".[74] Pero su éxtasis dionisiaco es el orgasmo. Ese momento, dice, es mejor y más deseable que cualquier otra cosa en el universo. El ego dionisiaco debiera liberarse de la organización genital y de esa necesidad de "liberar al organismo de los deseos sexuales y de concentrar estos en lo genital"

---

[72] NA, 98.

[73] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 958.

[74] Duncan, *Mi vida*, p. 105.

(Ferenczi).[75] Mientras que el ego apolíneo es el ego de la organización genital, el ego dionisiaco sería, una vez más, un ego corporal y no tendría que disolverse en el arrebato corporal.

El trabajo de construir un ego dionisiaco es enorme. Pero hay signos de que ello está ya en camino. Si podemos distinguir esta mezcla dionisiaca de embrujos en los trastornos de la historia moderna –en la sexología de Sade y en la política de Hitler– podemos también distinguir en la reacción romántica la entrada de Dionisos en la conciencia. Fue Blake quien dijo que el camino del exceso conduce al palacio de la sabiduría. Hegel fue capaz de ver la dialéctica de la realidad como "la regocijada bacanal en la cual ningún miembro está ebrio".[76] Y los herederos de los románticos son Nietzsche y Freud. La única alternativa a la mezcla de embrujos es la conciencia psicoanalítica, que no es la escolástica apolínea del psicoanálisis ortodoxo, sino la conciencia que abarca y afirma la realidad de los instintos, la conciencia dionisiaca.

---

[75] Ferenczi, *Thalassa,* p. 16.

[76] Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*; Hegel, *Fenomenología del espíritu,* p. 105.

Quinta Parte

Estudios sobre el carácter anal

Pero el amor ha fijado su morada en el lugar del excremento.
YEATS[1]

Hemos intentado configurar el psicoanálisis como una teoría general de la naturaleza humana, de la cultura y de la historia. En este esfuerzo es decisivo el concepto de sublimación, y el capítulo precedente trató de hacer una revisión técnica tanto de la teoría de la sublimación como de la teoría del ego en conexión con ella. Es el momento de confrontar estas abstracciones con los hechos, para ver de qué utilidad son para la interpretación de la realidad de la cultura humana. Y ya que el margen extremo del psicoanálisis es siempre paradoja, hemos elegido investigar la más paradójica de las especificaciones psicoanalíticas de la sublimación, el carácter anal. "Quizá el más asombroso de los hallazgos de Freud", dice Ernest Jones, "y sin duda el que ha provocado la mayor incredulidad, repugnancia y oposición, fue su descubrimiento de que algunos rasgos del carácter pueden modificarse profundamente como resultado de excitaciones sexuales experimentadas por el niño en la región del conducto anal. Me imagino que todo el que oye por primera vez esta afirmación, la encuentra absolutamente grotesca, hecho que bien puede ilustrar la distancia del inconsciente de la mente consciente, porque de la veracidad de la afirmación misma nadie que haya emprendido algún estudio psicoanalítico serio puede tener la menor duda".[2]

---

[1] William Butler Yeats: "Crazy Jane Talks with the Bishop", en *Collected Poems*. Nueva York: The Macmillan Company, 1952, p. 254,© 1958.

[2] Jones, *Papers on Psycho-Analysis*, p. 664.

XIII
La visión excremental

Cualquier lector de Jonathan Swift sabe que en su análisis de la naturaleza humana hay un énfasis en una actitud hacia la función anal, único en la literatura occidental. En la simple cantidad de imágenes escatológicas puede ser igualado por Rabelais y por Aristófanes, pero mientras que para Rabelais y Aristófanes la función anal es parte de la totalidad del ser humano, que ellos nos han hecho amar como parte de la vida, para Swift se convierte en el arma decisiva en su ataque a las pretensiones, al orgullo, inclusive al propio respeto de la humanidad. Los fragmentos más escandalosos de la escatología swiftiana están en tres de sus últimos poemas, *The Lady's Dressing Room*, *Strephon and Chloe* y *Cassinus and Peter*, que son todos variaciones sobre el tema:

¡Oh! Caelia, Caelia, Caelia——

Aldous Huxley lo explica diciendo: "El verbo monosilábico que las convenciones de 1929 no me permitirán imprimir, rima con 'wits' y 'fits'".[1] Pero incluso más perturbadora, por ser más ampliamente metafísica, es la visión de Swift en la cuarta parte de *Los viajes de Gulliver*, del hombre como Yahoo, y del Yahoo como más sucio que todos los otros animales en lo que toca al excremento. El tema anal no es un nuevo rasgo de la madurez de Swift o de un periodo posterior, está ya esbozado en *A Tale of a Tub*, ese embriagado torrente de genio juvenil y fuente de todo el apocalipsis swiftiano. Por ello, para

[1] Huxley, *Do What You Will*, p. 94.

comprender a Swift hay que empezar por admitir que la anatomía swiftiana de la naturaleza humana, en su totalidad y en su nivel más profundo y más profundamente perturbador, puede ser llamada "La visión excremental".

"La visión excremental" es el título de un capítulo del libro de Middleton Murry sobre Jonathan Swift, que apareció en 1954.[2] El mérito de haber reconocido la importancia capital del tema excremental en Swift pertenece a Aldous Huxley. En un ensayo de *Do What You Will*, de 1929, dice: "La grandeza de Swift reside en la intensidad, en la casi loca violencia de ese 'odio a las entrañas' que es la esencia de su misantropía y que es subyacente a la totalidad de su obra".[3] A Murry le toca el mérito de la acertada frase que dirigió de nuevo la crítica al problema capital de Swift. El ensayo de Aldous Huxley no tuvo efecto sobre el libro de Quintana *The Mind and Art of Jonathan Swift*, de 1936, que ilustra a la perfección la pobreza de la crítica destinada a domesticar y abatir a este tigre de la literatura inglesa. Quintana entierra lo que llama "composiciones nocivas" en una discusión general del periodo final de Swift como escritor, diciendo: "Uno vuelve de la escatología con alivio a los magníficos versos titulados *Helter Skelter, or the Hue and Cry after the Attorneys going to ride the Circuit*, que muestra el dominio completo de Swift de un ritmo vigoroso". El tema excremental en la cuarta parte de *Los viajes de Gulliver* es despreciado como arte sin valor. Aquí la crítica, como ocurre a menudo, actúa como una máscara de los prejuicios morales: "El sensacionalismo en que cae Swift cuando desarrolla el tema de la bestialidad... De haber sido suprimido de la cuarta parte, hubiese hecho de *Los viajes de Gulliver* una obra de arte más refinada".[4] Es reconfortante saber que la literatura inglesa es explicada en nuestras principales universidades por hombres que, como Bowdler, saben cómo mejorar los clásicos. La historia de la crítica swiftiana, como la del psicoanálisis, muestra que la represión pesa más gravemente sobre lo anal que sobre lo genital. Los teoremas psicoanalíticos sobre la función genital han llegado a ser hipótesis aceptadas en ambientes que no escucharían lo que Freud decía acerca de lo anal, o lo que dijo Swift (y, no obstante, aún se escriben libros sobre *The Mind and Art of Jonathan Swift*).

[2] Murry, *Jonathan Swift*, pp. 432-48.

[3] Huxley, *op. cit.*, p. 99.

[4] Quintana, *The Mind and Art of Jonathan Swift*, pp. 327, 360.

Incluso Huxley y Murry, si bien abordan el problema, se revelan incapaces de ver lo que hay que ver. Después de admitir en la conciencia los hechos desagradables que la crítica anterior había reprimido, proceden a protegerse y a protegernos contra el choque perturbador de la visión excremental, por medio de una sistemática deformación, condena y depreciación. Es un ejemplo perfecto, en el campo de la crítica literaria, de la idea freudiana de que el primer modo en que la conciencia se hace consciente de una idea reprimida es negando ésta enfáticamente.[5] El medio fundamental para repudiar la visión excremental es, por supuesto, condenarla. Huxley adopta una postura de superioridad intelectual "la absurda, la pueril necedad de rehusarse a aceptar el universo como está dado".[6] Murry, haciendo eco a ese filósofo de la sexualidad paradójicamente conservador, D. H. Lawrence, adopta una postura de superioridad moral "tan perverso, tan innatural, tan enfermo mentalmente, tan equivocado desde el punto de vista humano".[7] El carácter evidentemente emocional de estas reacciones ante Swift se enmascara entonces como un diagnóstico psicoanalítico. La visión excremental es producto de la demencia. Huxley habla de la "preocupación obsesiva del tema visceral y excremental", "hasta el borde de la locura", y sugiere un vínculo entre ésta y la "frigidez temperamental" de las relaciones de Swift con Stella y con Vanessa, que implican una perturbación de la función genital.[8]

El intento de Murry de transformar las sugerencias de Huxley en una biografía completa es un caso típico de falsa argumentación. Los textos de las "composiciones nocivas" y de la cuarta parte de Gulliver son cruelmente deformados, como veremos más tarde, para transformar la misantropía de Swift en misoginia. Así, toda la visión excremental puede ser explicada como un intento de justificar su fracaso genital, con Varina, con Vanessa y con Stella, atribuyendo la suciedad al sexo femenino. Se insinúa falsamente que la visión excremental se limita a la última fase de Swift. Esta insinuación no sólo tiene la ventaja de sugerir que hay una visión swiftiana que no es excremental –a este respecto es más lúcido Huxley que Murry–, tiene la ventaja ulterior de vincular la visión excremental con el derrumbe último mental de Swift. El hecho de que el derrumbe mental viniera diez años más tarde, en 1742, no detendrá

---

[5] CP V, 182.

[6] Huxley, *op. cit.*, p. 101.

[7] Murry, *op. cit.*, p. 440; Lawrence, *Sex, Literature and Censorship*, p. 60.

[8] Huxley, *op. cit.*, pp. 94, 104.

a nadie ignorante en psicopatología y decidido a lobotomizar la escatología de Swift. El hueco cronológico se llena con una visión entusiasta del derrumbe mental de Swift, como el castigo de Dios a la escatología. El hecho de que el tema excremental sea ya importante en la cuarta parte de Gulliver, en 1723, se explica mediante una escasa jerga psicoanalítica reforzada por un corto vuelo de imaginación histórica: "Evidentemente todo el complejo se estaba desarrollando en el espíritu de Swift cuando escribió la cuarta parte de Gulliver... Que emerja en este momento puede haber sido el resultado de un profundo trastorno emocional causado por la muerte de Vanessa". Se ignora la importancia del mismo complejo en *Letter of Advice to a Young Poet*, de 1721, dos años antes de la muerte de Vanessa. El diagnóstico de aficionado de Murry encuentra el origen de todo el complejo en el rechazo de Swift por Varina en 1696. Por ello, es esencial para esta tesis considerar *A Tale of a Tub* (1696-1698) no afectado por este complejo. Murry sostiene esta interpretación desviando sus ojos de la importancia de lo anal en *A Tale of a Tub* e interpretando todo el libro como una maravillosa bufonada que no debe tomarse en serio, es decir, mediante un concepto de lo cómico que niega la significación del chiste.[9]

Si la deuda de la crítica hacia Jonathan Swift es considerarlo demente, ésta debiera dirigirse a los psicoanalistas. Éstos han estado a la altura de las circunstancias y han mostrado que se les puede tener en cuenta para dar un certificado médico de locura contra el genio. Su veredicto general es sustancialmente el mismo que el de Huxley y Murry, con una hermosa terminología nueva por añadidura. Así, Ferenczi, en 1926: "Desde el punto de vista psicoanalítico se describiría su conducta neurótica como una inhibición de la potencia normal, con una falta de valor con respecto de las mujeres de buenas costumbres, y quizá con una tendencia agresiva permanente hacia las mujeres de un tipo inferior. Este entrar en la vida de Swift nos justifica indudablemente a nosotros que venimos después que él para tratar las fantasías de *Los viajes de Gulliver,* exactamente como lo hacemos con las libres asociaciones de los pacientes neuróticos en el análisis, especialmente cuando interpretamos sus sueños".[10] Karpman, en 1942: "Podemos suponer, basándonos en el estudio de *Los viajes de Gulliver,* que Swift era un neurótico que mostraba infantilismo psicosexual, con una manifestación particular de coprofilia asociada a misoginia, misantropía, misofilia y

[9] Murry, *op. cit.*, pp. 78-82, 86, 346-55, 432-48.

[10] Ferenczi, *Final Contributions*, p. 59.

misofobia".[11] Greenacre, en 1955: "Se tiene la impresión de que la fijación anal era intensa y apremiante, y las exigencias genitales tan débiles, o a lo más limitadas, que hubo una total regresión de la sexualidad genital en los comienzos de su vida adulta, comenzando probablemente con la infeliz relación con Jane Waring, la primera de sus diosas".[12]

Como podía esperarse, al desarrollar sus diagnósticos, los psicoanalistas rastrean el origen de la neurosis de Swift en su primera infancia. Si la teoría psicoanalítica de la neurosis es correcta, tenemos que abandonar el intento de Murry de aislar la visión excremental como una excrecencia tardía, tenemos que abandonar también la tesis de Murry (vinculada con su intento de salvar parte de Swift para la respetabilidad) de que hasta que ella lo rechazó, el amor de Swift por Varina (Jane Waring) fue "el amor natural y sano de una naturaleza naturalmente apasionada y naturalmente generosa".[13] Tendremos que volver al juicio literario más lúcido de Huxley de que Swift es la visión excremental, y a su más lúcido juicio psicológico de que la sexualidad de Swift era estructuralmente anormal desde el origen. Y las pruebas biográficas, cuidadosamente analizadas por Greenacre, nos proporcionan una confirmación más que suficiente de ello. Swift perdió a su padre antes de nacer, fue arrebatado a su madre por su nodriza cuando tenía un año, fue devuelto a su madre sólo tres años más tarde, para ser abandonado por ella un mes después de su vuelta, en el periodo edipiano psicoanalíticamente decisivo.[14] Según las normas psicoanalíticas, una sucesión tal de traumas infantiles tiene que crear más que una predisposición a la neurosis crónica.

Así, el caso parecería resuelto. Los psicoanalistas expertos concuerdan con los críticos en que Swift estaba loco y que sus obras deben leerse sólo como documentos de la historia de un caso. No sólo la cuarta parte de Gulliver y las "composiciones nocivas", sino todo Swift. Porque si gritamos "loco" ante las partes inconvenientes de Swift, con toda honestidad debemos presentar el caso a los psicoanalistas. Pero después del minucioso análisis psicoanalítico, no ha quedado nada de Swift que no sea inconveniente. No debemos subestimar la capacidad de los psicoanalistas para revelar el significado verdadero de los símbolos. Por ejemplo, un comentario psicoanalítico sobre Gulliver como

[11] Karpman, "Neurotic Traits of Jonathan Swift", p. 132.

[12] Greenacre, "The Mutual Adventures of Jonathan Swift and Lemuel Gulliver", p. 60.

[13] Murry, *op. cit.*, p. 60.

[14] Greenacre, *op. cit.*, pp. 21-22.

un hombrecillo en una pequeña canoa en la isla de Brobdingnag, dice que "el simbolismo común del hombre en la canoa como el clítoris sugiere la identificación con el falo femenino, que se considera característico del macho disfrazado". De modo semejante, el psicoanálisis deja el carácter del Deán sin una pizca de integridad. "Swift mostraba señaladas características anales (su extrema pureza personal, su reserva, su intensa ambición, el placer por lo menos obviamente sucio [es decir, la sátira], su inflexibilidad en las causas justas) que indican claramente que en sus primeros años, el control de la función de excreción fue obtenido bajo una gran tensión y quizá demasiado pronto".[15]

Ante tales afirmaciones el sentido común se rebela. Si la pureza personal, la ambición y la defensa de las causas justas son rasgos neuróticos, ¿quién escapará a la flagelación? E, indudablemente, ningún genio escapará si este tipo de psicoanálisis se aplica a los textos literarios. El sentido común nos hace reaccionar contra Huxley, Murry y los psicoanalistas. ¿Con qué derecho despachan certificados de locura? ¿En virtud de su propia preeminente cordura? Juzgados con cordura y veracidad, *Los viajes de Gulliver* soportarán la comparación con las obras de Murry y de Huxley. Sólo Swift podría hacer justicia a la ironía de Huxley, que condena a Swift por deformación misantrópica en un volumen de ensayos consagrado a destruir la integridad no solamente de Swift, sino también de San Francisco y de Pascal. La cordura de los psicoanalistas, y sus interpretaciones de lo que significa un hombre en una canoa, no está tampoco fuera de duda. Sólo Swift podría hacer justicia a la ironía de los psicoanalistas, cuya capacidad de encontrar el ano en los lugares más inconcebibles es notable, condenando a Swift por la preocupación obsesiva de lo anal. Por fortuna el mismo Swift no está mudo ante estas acusaciones de locura:

> Dio los pocos bienes que poseía
> Para construir una casa para tontos y locos.[16]

En el manicomio del Dr. Swift hay un cuarto para Huxley y para Murry. Sus excentricidades religiosas están prefiguradas bajo el nombre de Jack, el prototipo del entusiasmo religioso en *A Tale of a Tub*. Porque a Huxley, como a Jack, le llegó a ocurrir que "se supo de buena fuente que había perdido el juicio. Poco tiempo después apareció

[15] Greenacre, *op cit.*, pp. 41, 56.
[16] Swift, *Verses on the Death of Dr. Swift,* vss. 479-80.

entre la gente y confirmó la noticia, cayendo en las más singulares extravagancias que jamás concibiera un cerebro enfermo".[17] Swift preparó también un cuarto para los psicoanalistas con su complejo anal, porque "¿no se anuncian de modo profético como ciertos adivinos de Norteamérica que saben un modo de leer el destino del hombre echando una ojeada a sus posaderas?"[18]

La discusión termina de este modo en una confusión babélica, que llena el aire con acusaciones mutuas de locura. Si resistimos a la tentación de taparnos los oídos y salir corriendo, si conservamos un interés psiquiátrico y una distancia clínica, sólo podemos concluir que todas las acusaciones son justificadas, todos ellos están locos. Y el meollo de su locura es su insistencia orgullosa en que todos excepto ellos mismos, Huxley, Murry y los psicoanalistas, están locos. Sólo podemos salvarnos de su locura admitiendo que todos estamos locos. El psicoanálisis merece las más severas críticas, porque debería haber ayudado a la humanidad a desarrollar este tipo de conciencia y este tipo de humanidad. Freud consideró el psicoanálisis como el tercer gran golpe descargado por la ciencia al narcisismo humano, comparable a las revoluciones de Newton y de Darwin.[19] Los epígonos de Freud se han erigido a sí mismos como unos orgullosos elegidos, libres de la condena general. Como hemos señalado en otra parte, la verdadera finalidad del psicoanálisis es diagnosticar la neurosis universal de la humanidad, de la cual el psicoanálisis mismo es un síntoma y una etapa, como cualquier otra fase de la historia intelectual de la humanidad.

Si orientamos de nuevo el psicoanálisis en esta dirección, entonces tendrá que utilizarse un método distinto para aplicar el psicoanálisis a Swift, o a cualquier otra figura literaria. No trataremos ya de explicar las realizaciones literarias de Swift como simples epifenómenos de su neurosis individual. Más bien, trataremos de apreciar su penetración en la neurosis universal de la humanidad. Así, el psicoanálisis se convierte en un método no para explicar superficialmente sino para revelar a Swift. No nos perturba el hecho de que Swift tuviera su versión individual de la neurosis universal humana. No nos perturba incluso pensar que su neurosis individual haya podido ser anormalmente aguda, o pensar que su anormalidad puede ser inseparable de su arte mismo.

---

[17] Swift, A *Tale of a Tub*, en *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 88.

[18] Swift, *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit*, etc., en *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 186.

[19] CP IV, 351-55.

El sufrimiento intenso puede ser necesario, aunque no suficiente, para la formación del genio, y el psicoanálisis nunca ha considerado su actitud respecto de la antigua tradición de una afinidad entre el genio y la locura. Quizá existe la "necesidad de doctores y enfermeras de estar ellos mismos enfermos", de la cual hablaba Nietzsche.[20] El psicoanálisis no es entonces menos necesario para el estudio de Swift, sino mucho más, aunque de modo diferente. Es necesario para mantener la indispensable actitud de humildad, hacia nosotros mismos, hacia la humanidad y hacia el genio. Es también necesario para tomar en serio la explicación swiftiana de la neurosis universal de la humanidad. La tesis de este capítulo es que si estamos dispuestos a escuchar a Swift, encontraremos asombrosas anticipaciones de los teoremas freudianos sobre el carácter anal, sobre la sublimación y sobre la neurosis universal de la humanidad. Para adelantarme a las objeciones, permítaseme decir que el psicoanálisis swiftiano difiere del de Freud en que el vehículo para la exploración del inconsciente no es el psicoanálisis sino la agudeza. Pero el mismo Freud reconoció en *El chiste y sus relaciones con el inconsciente*, que la agudeza tiene su modo propio de explorar la neurosis universal de la humanidad.

El psicoanálisis es necesario aparentemente para explicar las "composiciones nocivas"; por lo menos, un neurótico no psicoanalizado parece ser incapaz de enunciar correctamente el asunto de estos poemas. Son éstos los poemas que provocan en Murry los éxtasis de reacción, "absurdos e intolerables", "tan perversos, tan innaturales, tan enfermos mentalmente, tan equivocados desde el punto de vista humano". Lo que Murry censura es la declaración de que la mujer es abominable, porque es culpable de evacuación física. No necesitamos considerar si la declaración merece tal censura, por la simple razón de que viene de la imaginación de Murry, no de Swift. Murry, como Strephon y los demás desdichados hombres de los poemas, pierde el juicio cuando descubre que Caelia——, y así inconscientemente da prueba de la verdad de la penetración psicológica de Swift. Cualquier espíritu que no esté en absoluto abierto a la antiséptica sabiduría del psicoanálisis, no encontrará nada extraordinario en estos poemas, excepto el hecho quizá de que fueron escritos en la primera mitad del siglo XVIII. Porque su tema verdadero, enteramente claro para un lector desapasionado, es el conflicto entre nuestro cuerpo animal, apropiadamente resumido en la función anal, y nuestras pretensiosas sublimaciones, más específicamente las

[20] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 752.

pretensiones del amor sublimado o romántico platónico. En cada caso es una "diosa", "una criatura divina", "Cloe celestial", quien se nos muestra, o más bien, lo que se muestra es la ilusión en la cabeza del macho que la adora, la ilusión de que la diosa es toda cabeza y alas, sin posaderas que delaten sus flaquezas terrestres.

El rasgo peculiar swiftiano en el tema de Caelia—— es la idea de que existe una absoluta contradicción entre el estado de enamoramiento y la conciencia de la función excremental del amado. Antes de descartar esta idea como la fantasía de una mente enferma, más nos valdría recordar que Freud dijo lo mismo. En un ensayo escrito en 1912, donde estudia los desórdenes de la vida sexual del hombre, concluye finalmente que el trastorno más profundo es una ambivalencia no resuelta en la actitud humana hacia lo anal:[21]

> Sabemos que en su comienzo el instinto sexual está dividido en un gran número de componentes –o más bien, que se desarrolla partiendo de ellos–, no todos los cuales pueden ser llevados hasta su forma final; algunos tienen que ser superados o desviados a otros usos antes de llegar a su forma última. Sobre todo, los elementos coprofílicos en el instinto se han revelado incompatibles con nuestras ideas estéticas, probablemente desde los tiempos en que el hombre desarrolló una postura vertical y apartó así su órgano del olfato del suelo. Además, una proporción considerable de los elementos sádicos pertenecientes al instinto erótico tienen que ser abandonados. Todos estos procesos de desarrollo, no obstante, están en relación sólo con las capas superiores de esta estructura complicada. Los procesos fundamentales que provocan la excitación erótica son siempre los mismos. Las cosas excrementales están todas demasiado íntima e inseparablemente ligadas a las cosas sexuales. La posición de los órganos genitales *–inter urinas et faeces–* permanece como el factor decisivo e invariable. Los órganos genitales mismos no han pasado por el desarrollo del resto de la forma humana hacia la belleza. Han conservado su aspecto animal; y así, incluso hoy el amor es también en esencia tan animal como siempre lo fue.

De nuevo, en *El malestar en la cultura,* Freud profundiza en su pensamiento de que la causa más profunda de la represión sexual es un factor orgánico, un desequilibrio en el organismo humano entre las funciones superiores e inferiores:[22]

> Toda la sexualidad, y no simplemente el erotismo anal, se vio amenazada con ser víctima de la represión orgánica, como consecuencia de la adopción del hombre de la postura erecta y de la disminución del sentido del olfato. De tal modo que desde ese tiempo, la función sexual se ha asociado a una resistencia

---

[21] CP IV, 215.

[22] MC, 78n.

no susceptible de otra explicación, la cual pone obstáculos a la satisfacción completa y la obliga a desviarse de sus fines sexuales hacia sublimaciones y desplazamientos de la libido... Todos los neuróticos, y muchos otros también, no aceptan el hecho de que *"inter urinas et faeces nascimur"*... Así encontraremos, como la raíz más profunda de la represión sexual que marcha con la cultura, la defensa orgánica de la nueva forma de vida que comenzó con la posición erecta.

Aquellos que, como Middleton Murry, lanzan el anatema contra la visión excremental de Swift considerándola pagana, deberían meditar sobre la cita de San Agustín que utiliza Freud en estos dos pasajes.

Que el pensamiento de Swift corre parejo al de Freud se demuestra por el hecho de que una explicación completa de los poemas tendría que utilizar los términos "represión" y "sublimación". No es por supuesto la ignorancia, sino la represión del factor anal lo que crea las ilusiones románticas de Strephon y Cassinus y hace tan traumática la revelación de la verdad. Y el horror definitivo de Swift en estos poemas es el pensamiento de que la sublimación, es decir, toda conducta civilizada, es una mentira y no puede sobrevivir a una confrontación con la verdad. En su primer tratamiento del tema (*The Lady's Dressing Room*, 1730) discute con Strephon que la sublimación es aún posible:

¿Debería rechazar a la Reina del Amor,
Porque surgió de un fluido hediondo?

Strephon debiera resignarse a:

Este orden salido de la confusión,
Estos brillantes tulipanes nacidos del estiércol.

Pero en *Strephon and Chloe* (1731), la sublimación y la conciencia de la función excremental se presentan como exclusivas mutuas y la conclusión que se deduce es que la sublimación debe cultivarse a toda costa, aun a costa de la represión:

Las autoridades, lo mismo antiguas que modernas
Enseñan que la mujer debe ser decente:
Y al esposo ocultar toda deshonra
Más que al resto del mundo...
En el buen sentido y el ingenio fundad vuestra pasión,
Cimentada por la decencia.

En *Cassinus and Peter*, el último de estos poemas, inclusive esta solución se desploma. La vida de la sublimación civilizada, resumida

en la palabra "ingenio", se derrumba porque la visión excremental no puede ser reprimida. El poema cuenta de dos estudiantes:

Dos estudiantes de Cambridge crecieron
Los dos juiciosos, y los dos enamorados

y Cassinus explica el trauma que lo mata:

Ni te asombre cómo perdí el juicio;
¡Oh! Caelia, Caelia, Caelia ca–.

Esa bienaventurada raza de caballos, los Houyhnhnms, son libres de tener las ilusiones del amor romántico platónico, o más bien son libres de amar. "La galantería, el amor, los regalos, los contratos, las dotes, no tienen cabida en sus pensamientos, ni términos que los expresen en su idioma. Las parejas jóvenes se encuentran y se juntan, simplemente porque esa es la determinación de sus padres y de sus amigos: es lo que ven hacer cada día, y lo consideran como uno de los actos necesarios de un ser razonable".[23] Si los Houyhnhnms representan una crítica de la función genital y de las instituciones genitales de la humanidad, los Yahoos representan una crítica de la función anal.

Los Yahoos representan el núcleo desnudo de la bestialidad humana, pero la esencia de la visión de Swift y de la redención de Gulliver es el reconocimiento de que el hombre civilizado de Europa Occidental no permanece sólo como Yahoo, sino que es peor que Yahoo: "Una especie de animales a los cuales, no pudo conjeturar por qué accidente, cayeron algunas pequeñas porciones de *Razón*, de las cuales no hicimos otro uso sino agravar con su ayuda nuestras *naturales* corrupciones, y adquirir unas nuevas que la naturaleza no nos había dado". Y la esencia de los Yahoos es la inmundicia, una inmundicia que no los distingue del hombre occidental europeo, sino de todos los demás animales: "Otra cosa de la que se asombraba en los Yahoos, era su curiosa disposición a la obscenidad y a lo sucio, mientras que parecía haber un amor natural a la limpieza en todos los demás animales". El Yahoo está dotado físicamente de un olor verdaderamente fétido, "el hedor era como algo entre una *comadreja* y un *zorro*", que, reforzado en la época de apareamiento, es una positiva atracción para el macho de la especie. La percepción de este olor fétido de la humanidad continuó en Gulliver después de su vuelta a Inglaterra: "Durante el primer año no

[23] Swift, *Viajes de Gulliver*, en *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1941), XI, 253.

podía soportar la presencia de mi mujer y de mis hijos, su mismo olor era intolerable". Cuando caminaba por la calle, guardaba su nariz "bien tapada con ruda, lavanda u hojas de tabaco". Los hábitos alimenticios de los Yahoos son igualmente repugnantes: "No había nada que hiciera más odiosos a los Yahoos que su voraz apetito para devorar todo lo que se ponía en su camino, fueran hierbas, raíces, bayas, carne podrida de animales, o todo mezclado".

Pero los Yahoos se distinguen sobre todo de los demás animales por su actitud hacia su propio excremento. El excremento para los Yahoos no es un simple producto desechable, sino un instrumento mágico para la expresión propia y la agresión. Esta actitud comienza en la infancia: "Mientras tenía la odiosa sabandija en mis manos, derramó sus repugnantes excrementos de una sustancia líquida amarilla por toda mi ropa". Continúa en la madurez: "Varias de estas malditas criaturas agarrándose a las ramas de detrás, saltaron al árbol, desde donde empezaron a descargar sus excrementos sobre mi cabeza". Es parte del ritual Yahoo que simboliza la renovación de la sociedad: cuando el viejo jefe de la horda es depuesto, "su sucesor, a la cabeza de todos los Yahoos de ese distrito, jóvenes y viejos, machos y hembras, vienen juntos y descargan sus excrementos sobre él, de la cabeza a los pies". En consecuencia, en el sistema Yahoo de enfeudación social, "este jefe tenía habitualmente un favorito tan parecido a sí mismo como podía encontrarlo, cuyo empleo era lamer los pies y el trasero de su amo, y conducir a las hembras Yahoos a su pocilga". Este reconocimiento de que el animal humano se diferencia de los demás por ser el animal distintivamente excremental, permanece en Gulliver después de su vuelta a Inglaterra, de tal modo que encuentra alivio del olor opresivo de la humanidad en la compañía de su palafrenero: "Porque siento mi espíritu revivido por el olor del que se impregnó en el establo". Swift no odia las entrañas, como Huxley pretende, sino solamente el uso que el hombre hace de ellas.[24]

Esta presentación demoníaca de la naturaleza excremental de la humanidad es el gran obstáculo de *Los viajes de Gulliver*, un error estético, crudo sensacionalismo, dice Quintana. Un falso libelo sobre la humanidad, dice Middleton Murry, "porque incluso si nos proponemos desnudar lo humano hasta el límite de las posibilidades imaginables, no llegamos al Yahoo. Podríamos llegar a su crueldad y a su malignidad, nunca llegaríamos a su obscenidad e inmundicia. Es una degradación

[24] Swift, *op. cit.*, pp. 243, 245-47, 250, 272-74.

gratuita de la humanidad, no saludable, sino chocante".[25] Pero si juzgamos la validez de Swift, no por los prejuicios convencionales y halagadores del orgullo humano que hay detrás de las críticas de Quintana y de Murry, sino por la despiadada sabiduría del psicoanálisis, entonces es evidente que la visión excremental del Yahoo es sustancialmente idéntica a la doctrina psicoanalítica del papel considerable del erotismo anal en la formación de la cultura humana.

De acuerdo con la teoría de Freud, la criatura humana pasa a través de una etapa, la etapa anal, como resultado de la cual la libido, la energía vital del cuerpo, se concentra en la zona anal. Esta etapa infantil del erotismo anal toma la forma esencial de atribuir un significado simbólico al producto anal. Como resultado de estas ecuaciones simbólicas, el producto anal adquiere para el niño la significación de ser su propia criatura o creación, la cual puede utilizar para obtener placer narcisista en el juego, o para obtener el amor de otro (las heces como regalo), o para afirmar la independencia de otro (las heces como propiedad), o para agredir a otro (las heces como arma). De este modo, algunas de las categorías más importantes del comportamiento social (el juego, el regalo, la propiedad, las armas) se originan en la etapa anal de la sexualidad infantil y, lo que es más importante, nunca pierden su conexión con ella. Cuando la sexualidad infantil llega a su fin catastrófico, los objetos culturales no corporales heredan el simbolismo atribuido originalmente al producto anal, pero sólo como segundo mejor sustituto del original (sublimaciones). Las sublimaciones son de este modo símbolos de símbolos. La categoría de la propiedad no es transferida simplemente de las heces al dinero: por el contrario, el dinero son las heces, porque el erotismo anal continúa en el inconsciente. El erotismo anal no ha sido repudiado o abandonado, sino reprimido.[26]

Una de las principales ambigüedades de la teoría psicoanalítica es la cuestión de si las organizaciones pregenitales infantiles de la libido, que incluyen la organización anal, están biológicamente determinadas. Ya hemos afirmado en otra parte que no están determinadas biológicamente, sino que están construidas por el ego humano o, más bien, que representan la deformación del cuerpo humano que es el ego humano. Si es así, entonces el psicoanálisis coincide con la tesis de Swift de que el erotismo anal –en el lenguaje de Swift, "una extraña predisposición a la

[25] Murry, *op. cit.*, p. 352; Quintana, *op. cit.*, p. 327.

[26] Cf. CP II, 45-50, 164-171; Jones, *Papers on Psycho-Analysis*, pp. 664-88; Abraham, *Selected Papers on Psychoanalysis*, pp. 370-92.

obscenidad y a lo sucio"– es un privilegio específicamente humano. Pero, por otra parte, el psicoanálisis difiere de la implicación swiftiana de que la curiosa predisposición a la obscenidad y a lo sucio es biológicamente dada. Llega asimismo a decir que Swift se equivoca al no conceder a los Yahoos ninguna "porción de razón", y al asignar sólo a la razón la transformación del Yahoo en el hombre civilizado de Europa Occidental. Si la organización anal está construida por el ego humano, entonces la curiosa predisposición a la obscenidad y a lo sucio es una primitiva manifestación infantil de la razón humana. Swift se anticipa también a Freud en el énfasis que pone en el vínculo entre el erotismo anal y la agresión humana. La inmundicia de los Yahoos se manifiesta sobre todo en la agresión excremental. La teoría psicoanalítica insiste en la interrelación entre la organización anal y la agresión humana, hasta el punto de que designa esta fase de la sexualidad infantil como fase analo-sádica. El espíritu de desafío, de dominio, la voluntad de poder, son atributos de la razón humana que se desarrollan primeramente en la manipulación simbólica del excremento y que se perpetúan en la manipulación simbólica de los sustitutos simbólicos del excremento.

La teoría psicoanalítica del erotismo anal depende de la teoría psicoanalítica de la sublimación. Si el dinero y los demás sustitutos no son heces, entonces no hay mucha razón para admitir la hipótesis de una extraña fascinación humana con el excremento. Del mismo modo, es difícil ver cómo Swift pudo llegar a su anticipación de la doctrina del erotismo anal si no anticipaba también la doctrina de la sublimación. Pero Swift anticipó la doctrina de la sublimación. El mérito de haber percibido esto toca a William Empson. Refiriéndose a *A Tale of a Tub* y a su apéndice, *The Mechanical Operation of the Spirit*, escribe Empson:[27]

> En el caso terrible de Swift, es el mismo mecanismo el que revela no la conciencia del público, sino una duda de la cual él mismo podía haber sido inconsciente. "Cualquier cosa espiritual y valiosa tiene una burda y repugnante parodia, muy semejante a ella, con el mismo nombre. Sólo un juicio absoluto puede distinguir entre ambas". Así, trata de simplificar la tarea del juicio dando para ello una serie completa de juegos de palabras obscenos. La meta consciente era la defensa de la iglesia establecida contra la luz interior de los reformadores. Sólo el psicoanalista puede alabar sin reservas los resultados. Mezclada con esta declaración, parte de lo que satirizaba pretendiendo (demasiado convencionalmente) creer, la fuente de su horror, era que "todo lo espiritual es en realidad material. Hobbes y los sabios lo han probado. Toda religión es en realidad una perversión de la sexualidad".

[27] Empson, *Some Versions of Pastoral,* p. 60.

La fuente del horror de Swift, de acuerdo con Empson, es el descubrimiento de esa relación entre lo superior y lo inferior, lo espiritual y lo físico, que el psicoanálisis llama sublimación. Swift da con la doctrina de la sublimación como un nuevo método para el análisis psicológico de la religión, sobre todo, del entusiasmo religioso. Su nuevo método considera el entusiasmo religioso como el efecto de lo que él llama "la operación mecánica del espíritu". Desde el principio distingue su psicología de la religión de la psicología tradicional naturalista, que trata el entusiasmo religioso como "el producto de las causas naturales, el efecto de una viva imaginación, de la melancolía, de la cólera violenta, del miedo, del dolor, del sufrimiento y de otras cosas por el estilo". Si se quiere designar la nueva psicología de la religión de Swift de un modo distintivo, sólo se la puede llamar psicoanálisis. El primer paso es definir el entusiasmo religioso como "una elevación del alma o de sus facultades sobre la materia". Después llega Swift a la afirmación fundamental de que "la corrupción de los sentidos es la generación del espíritu". Por corrupción de los sentidos Swift quiere decir represión, como se deduce claramente de su explicación:[28]

> Porque los sentidos del hombre son muchas avenidas hacia el fuerte de la razón, que en esta operación está enteramente bloqueado. Se deben hacer todos los intentos, distraerlos, atarlos, atontarlos, aturdirlos, y divertirlos, o bien apartarlos de su lugar; y mientras están ausentes, o empleados de otro modo o empeñados en una guerra civil el uno con el otro, el espíritu entra y representa su parte.

La doctrina de que la represión es la causa de la sublimación está expresada con gran viveza en la analogía que utiliza Swift para describir la "operación mecánica del espíritu":[29]

> Entre nuestros antepasados los escitas, había una nación llamada de las Cabezas Largas, que se inició por una costumbre de las nodrizas y de las mujeres prudentes, de moldear, prensar y comprimir las cabezas de los niños, por lo cual, la naturaleza rechazada por un lado, se veía obligada a buscar otro, y encontrando espacio por arriba, se estiró, en la forma del azúcar de pilón.

Swift no sólo afirma que el espíritu se crea por la represión de la sensibilidad corporal, sino también, como está implícito en la analogía de los escitas de las Cabezas Largas, que la estructura fundamental de la subli-

---

[28] Swift, *Mechanical Operation of the Spirit,* pp. 174-76.
[29] Swift, *Mechanical Operation of the Spirit,* p. 175.

mación es, para usar la fórmula psicoanalítica, un desplazamiento de abajo arriba. El desplazamiento de abajo arriba, que confiere a la región superior del cuerpo una identidad simbólica con la región inferior del mismo, es la explicación de Swift del culto puritano de las orejas grandes: la oreja es un pene simbólico. De acuerdo con el psicoanálisis, el desplazamiento de la función genital a otro órgano es el modelo fundamental de la histeria de conversión. "La histeria de conversión da un carácter genital a aquellas partes del cuerpo en las cuales se manifiestan los síntomas". El rubor de las muchachas, por ejemplo, es un caso atenuado de histeria de conversión, es decir, una erección atenuada de toda la cabeza.[30] Según el análisis swiftiano de los puritanos: "La proporción de anchura, no sólo se consideraba un ornamento exterior del hombre, sino un signo de la gracia en el interior. Por otra parte, sostienen los naturalistas que, si existen protuberancias en partes de la región superior del cuerpo, como en las orejas y en la nariz, debe haber también una paridad en la *inferior*". Por eso, dice Swift, las hermanas más devotas "consideran todas estas dilataciones extraordinarias de este miembro como protuberancias de celo, o excrecencias espirituales", y además "alimentan la esperanza de concebir una progenie conveniente por una tal perspectiva".[31] Por este camino llega Swift al teorema de Freud sobre la identidad de lo superior y lo inferior en la naturaleza humana. En el lenguaje freudiano: "Así, eso que pertenece a las más inferiores profundidades de los espíritus de cada uno de nosotros, se transforma, mediante esta formación del ideal, en lo que más estimamos del alma humana".[32] En el lenguaje de Swift:[33]

> Porque el espíritu del hombre, cuando éste da rienda suelta a sus pensamientos, nunca se detiene, sino que se lanza naturalmente a los dos extremos de lo Superior y de lo Inferior, del Bien y del Mal. Su primer vuelo de la imaginación lo transporta comúnmente a las ideas de lo que es más perfecto, acabado y elevado, hasta que habiéndose remontado más allá de su propio alcance y vista, no percibe cuán cerca están las fronteras de las cumbres y de los abismos, que lindan una con otra. Con el mismo impulso cae a plomo en el más bajo fondo de las cosas, como alguien que viaja de este a oeste, o como una línea recta que arrastrada por su propia longitud forma un círculo.

Tal es la energía demoníaca con que Swift persigue su visión que dos veces, una en *A Tale of a Tub* y otra en *The Mechanical Operation*

[30] Ferenczi, *Further Contributions,* p. 90; Ferenczi, *Thalassa*, página 14.
[31] Swift, *A Tale of a Tub*, p. 129.
[32] YE 48.
[33] Swift, *A Tale of a Tub*, p. 99.

of the Spirit, llega a la noción de la unidad de aquellos opuestos de todos los opuestos, Dios y el Demonio. Los hombres, "pretendiendo... extender el dominio de un poder invisible, y reducir el de otro, han descubierto una grosera ignorancia de la naturaleza del bien y del mal, y han confundido del modo más horrendo las fronteras de ambos. Después que los hombres elevaron el trono de su divinidad al Coelum Empyraeum, ...después que sumergieron su principio del mal hasta el centro inferior... me río en voz alta de estos razonadores, al mismo tiempo empeñados en sabias discusiones sobre ciertos caminos y linderos, si son de la margen de Dios o del Demonio, disputando seriamente si tal o cual influencia llega a los espíritus de los hombres por arriba o por abajo, o si ciertas pasiones y afectos son guiados por el espíritu del mal o por el del bien... De este modo los hombres establecen una comunión de Cristo con Belial, y ésa es la analogía que hacen entre las lenguas bifurcadas y los pies hendidos".[34] Empson ha mostrado cómo y por qué ley de la ironía el pensamiento en parte rechazado por Swift, es su propio pensamiento.

Como hemos afirmado en otra parte, el psicoanálisis encuentra profundas semejanzas entre una sublimación y un síntoma neurótico. Ambas presuponen la represión, ambas implican un desplazamiento que resulta de la represión de la libido de las zonas erógenas primarias. De este modo, la teoría psicoanalítica de la sublimación lleva a la teoría de la neurosis universal de la humanidad. En palabras de Freud:[35]

> Las neurosis muestran por una parte sorprendentes y profundos puntos de concordancia con... el arte, la religión y la filosofía. Pero, por otra parte, parecen deformaciones de ellos. Podría afirmarse que un caso de histeria es una caricatura de una obra de arte, que una neurosis obsesiva es una caricatura de la religión y que una manía paranoica es una caricatura de un sistema filosófico.

Swift desarrolla su doctrina de la neurosis universal de la humanidad en "Digression Concerning the Original, the Use and Improvement of Madness in a Commonwealth", en *A Tale of a Tub*. Aquí Swift atribuye a la locura "las más grandes acciones que han sido logradas en el mundo, bajo la influencia de hombres singulares, que son: *el establecimiento de nuevos imperios por la conquista, la invención y el progreso de nuevos esquemas en la filosofía, y la imaginación, así como la propagación de nuevas religiones*". El psicoanálisis debe lamentar la omisión

[34] Swift, *Mechanical Operation of the Spirit*, pp. 179-180. Cf. Swift, *A Tale of a Tub*, pp. 99-100.
[35] *Works* (T y T), XIII, 73.

del arte, pero aplaudir la adición de la política, a la lista original de Freud. El mismo Freud añadió la política en sus últimos escritos. Y Swift deduce la neurosis universal de la humanidad de su noción de la sublimación. En sus palabras:

> Porque la región superior del hombre está equipada como la región media del aire. Los materiales se forman por las causas más diversas y, no obstante, producen al fin la misma sustancia y el mismo efecto. Las nieblas se elevan de la tierra, los vapores de los estercoleros, las exhalaciones del mar y el humo del fuego. No obstante, todas las nubes tienen la misma composición, así como las mismas consecuencias: y los humos que salen de las letrinas proporcionarán un vapor tan agradable y útil como el incienso de un altar. Hasta aquí, supongo, se estará fácilmente de acuerdo conmigo, y luego se seguirá, que así como el rostro de la naturaleza nunca produce lluvia sino cuando está nublado y perturbado, el entendimiento humano, asentado en el cerebro, debe estar inquieto y saturado por los vapores que ascienden de las facultades inferiores para regar la inventiva y hacerla fecunda.

Después de un mordaz repaso de reyes, filósofos y fanáticos religiosos, concluye Swift: "Si los modernos entienden por locura sólo una perturbación o trasposición del cerebro, por causa de ciertos vapores que suben de las facultades inferiores, entonces esta locura tiene que ser el origen de todas esas poderosas revoluciones que han tenido lugar en los imperios, en la filosofía y en la religión". Y Swift termina la "Digresión sobre la Locura" con una humildad y una coherencia que el psicoanálisis no ha conocido nunca al aplicar su propia doctrina a sí mismo:[36]

> Incluso yo mismo, el autor de estas graves verdades, soy una persona cuya imaginación es desobediente al freno, y dispuesta en extremo a huir con su *razón*, la cual, he observado por mi larga experiencia, es un jinete muy ligero y fácil de descabalgar, y, por todo ello, mis amigos nunca se atreverán a dejarme solo, sin una promesa solemne de que daré salida a mis especulaciones de ésta o de una manera semejante, para el beneficio universal de la humanidad.

Como hemos visto, Swift ve en la sublimación, o por lo menos en ciertos tipos de sublimación, un desplazamiento hacia arriba de la función genital. Mucho de esto estaba implícito en su atribución de un significado genital a las grandes orejas de los puritanos. Hace una derivación similar, únicamente más elaborada en lo que toca a obscenidad, del acento nasal de los predicadores puritanos. También habla

[36] Swift, *A Tale of a Tub*, pp. 102-103, 107-108, 114.

de "ciertos hermanos sanguíneos de la primera clase", que "en el apogeo y en el *orgasmo* de sus ejercicios espirituales frecuentemente ——; inmediatamente después de lo cual encontraban que su *Espíritu* languidecía y flaqueaba en seguida con los *Nervios*, y se veían obligados a apresurar una conclusión". Swift explica todos estos fenómenos con su noción de sublimación:[37]

> La semilla o el principio que ha puesto siempre a los hombres ante las *visiones* de las cosas *invisibles*, es de naturaleza corporal... La médula espinal, que no es más que una continuación del cerebro, necesita crear una comunicación muy libre entre las facultades superiores y las inferiores: y de este modo *la espina en la carne* sirve como *aguijón* para el *espíritu*.

No sólo la función genital sino también la función anal se desplaza hacia arriba, de acuerdo con Swift. El teorema general está ya expuesto en la comparación de la región superior del hombre con la región media del aire, en la cual "los humos que salen de las letrinas proporcionarán un vapor tan agradable y útil como el incienso de un altar".[38] La idea se desarrolla en la imagen de los fanáticos religiosos como Eolistas, o adoradores del viento. Aquí Swift juega con la palabra "espíritu", y como dice Empson: "El lenguaje juega aquí en sus manos, porque las palabras que tienen un sentido espiritual se derivan todas de metáforas físicas".[39] El psicoanálisis debe considerar el lenguaje como un depósito de la historia psíquica de la humanidad, y el estudio de las palabras, por la agudeza, la poesía o la etimología científica, como uno de los caminos hacia el inconsciente.[40] Sea como fuere, el ingenio de Swift, persiguiendo su "Esquema psicológico" de la anatomía satírica, "al hacer la disección del caparazón de la naturaleza humana",[41] pregunta de dónde viene toda oratoria vana, y su respuesta da todo el énfasis de lo obsceno al factor anal:[42]

> Otras veces habían de verse algunos centenares eslabonados en una cadena circular, cada hombre con un fuelle aplicado al trasero de su vecino, por el cual soplaban los unos a los otros hasta que tomaban la forma y la medida de un *tonel*; y por ese motivo, con gran propiedad de lenguaje, llamaban habitualmente a sus cuerpos, sus *vasijas*. Cuando de este modo, o de otros semejantes,

---

[37] Swift, *Mechanical Operation of the Spirit*, pp. 184-85, 188-89.
[38] Swift, *A Tale of a Tub*, p. 102.
[39] Empson, *op. cit.*, p. 60.
[40] IP, 166, 174-75; CP IV, 184-91.
[41] Swift, A *Tale of a Tub*, pp. 37, 77.
[42] Swift, *A Tale of a Tub*, pp. 96, 98.

habían crecido hasta estar suficientemente repletos, se iban inmediatamente, y descargaban para el bien público una copiosa parte de su adquisición en las mandíbulas de sus discípulos.

Otro método de inspiración implica una barrica en vez de un fuelle:

Los días solemnes el sacerdote entra en esta *barrica*, donde antes ha preparado debidamente él mismo, por los métodos ya descritos, un conducto secreto que comunica además su trasero con el fondo de la barrica, que admite nuevas cantidades de inspiración por una grieta o fisura *septentrional*. Luego se le ve dilatarse inmediatamente hasta tomar la forma y el tamaño de su *vasija*. En esta postura descarga verdaderas tempestades sobre su auditorio, mientras el espíritu que viene desde abajo se lo permita. Lo cual, al salir *ex adytis*, y *penetralibus*, no se lleva a cabo sin abundantes dolores y retortijones.

La visión swiftiana de la analidad sublimada tampoco se limita a la predicación religiosa o *A Tale of a Tub*. En *Strephon and Chloe* el chisme malicioso de las mujeres se explica de este modo:

Se podría pensar que ella hablaba por detrás.
O que por su boca escapaba el viento.

Y de un modo más general, como observa Greenacre, hay en todo Swift "una especie de vínculo de la palabra escrita o impresa con las funciones excretorias".[43] Cuando Swift escribe en una carta a Arbuthnot: "Permítase a mi cólera salir por la punta de mi pluma",[44] los no iniciados en el psicoanálisis pueden dudar de la interpretación psicoanalítica. Pero Swift se refiere a la polémica literaria (su propia forma literaria) como juego sucio (compárese con los Yahoos). De una manera más general reflexiona que "el hombre mortal es un palo de escoba", el cual "levantó un violento polvo donde no lo había antes, participando profundamente todo el tiempo de las mismas contaminaciones que pretende barrer".[45] En *Letter of Advice to a Young Poet*, aboga por la concentración de todos los escritores en la calle de Grub, para que toda la ciudad se salvara de convertirse en una cloaca: "Cuando los escritores de todos los tamaños, como los hombres libres de las ciudades, están en libertad de arrojar sus inmundicias y produc-

[43] Greenacre, *op. cit.*, p. 56.
[44] Cf. Greenacre, *op. cit.*, p. 56.
[45] Swift, *A Tale of a Tub*, pp. 5, 63, 116; Swift, *A Meditation Upon a Broomstick*, en *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 239-40.

tos excrementales en todas las calles que les placen, qué consecuencia puede haber, sino que la ciudad se envenene y se convierta en una letrina más como, por los informes de los grandes viajeros, es Edimburgo de noche".[46] Esta actitud de pensamiento es tan típicamente swiftiana que en *Memoirs of Martinus Scriblerus*, que ahora se consideran escritas por Pope después de sus charlas con Arbuthnot y Swift, la historia del nacimiento de Scriblerus tiene que ser inspiración de este último: "El nacimiento de este gran hombre fue acompañado de prodigios: él mismo me ha contado a menudo que la noche anterior a su nacimiento, la señora Scriblerus soñó que se había llevado a la cama un enorme tintero de bolsillo, del cual salían muchos chorros grandes de tinta, como si fuera una fuente. Su marido pensó que este sueño significaba que el niño resultaría un escritor muy prolífico".[47] Inclusive los no iniciados reconocerán la fantasía, descubierta por el psicoanálisis, del nacimiento anal.

Sería tedioso enumerar los paralelos de Swift existentes en la literatura psicoanalítica. Los psicoanalistas, ay de ellos, creen que pueden prescindir del ingenio en la exploración del inconsciente. Fenichel, en su enciclopedia de la ortodoxia psicoanalítica, se refiere a la "naturaleza erótico-anal del lenguaje" sin tratar de ser chistoso.[48] Quizá sería suficiente citar el ensayo de Ferenczi sobre el proverbio "el silencio es oro". Para Ferenczi el proverbio mismo es una prueba más del carácter anal del lenguaje:[49]

> Que hay ciertos vínculos entre el erotismo anal y el lenguaje ya lo había aprendido del profesor Freud, que me contaba de un tartamudo cuyas singularidades de lenguaje debían rastrearse en fantasías anales. Jones ha señalado también repetidamente en sus escritos el desplazamiento de la libido de las actividades anales a la fonación. Por último, yo también, en uno de mis primeros artículos, "Sobre las palabras obscenas", pude señalar el vínculo entre la cultura musical de la voz y el erotismo anal.

El ensayo de Ernest Jones sobre "Rasgos analoeróticos del carácter",[50] nos deja enteramente con la impresión de que no hay aspecto de la cultura superior que no esté contaminado por vínculos con lo anal.

---

[46] Swift, *Letter of Advice to a Young Poet*, en *Prose Works of Jonathan Swift* (Londres, 1907), XI, 108.
[47] Pope, *Works*, X, 281.
[48] Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 312.
[49] Ferenczi, *Further Contributions*, p. 251.
[50] Ver *supra*, nota 26.

Y Swift nos deja con la misma impresión. Swift incluso anticipa el teorema psicoanalítico de que una sublimación anal puede descomponerse en simple analidad. Cuenta la historia de un feroz conquistador que abandonó su carrera de conquistador cuando "el *vapor* o *espíritu* que animaba el cerebro del héroe, estando en perpetua circulación, embargó esa región del cuerpo humano, tan célebre por proporcionar la *Zibeta Occidentalis*, y uniéndose allí en un tumor, dejó al resto del mundo desde entonces en paz".[51]

El carácter anal de la civilización es un tópico que requiere un tratamiento tanto sociológico e histórico como psicológico. Swift volvió a la sociología y a la historia de la analidad en un poema titulado *A Panegyrick on the Dean*. El poema está escrito como si fuera de Lady Acheson, la señora de la casa de Market Hill donde permaneció Swift en 1729 y 1730. En forma de elogio irónico, describe los diversos papeles de Swift en Market Hill: como deán, como buen conversador con las señoras, como mayordomo que sube una botella del sótano, como una lechera batiendo mantequilla. Pero la mayor hazaña del deán en Market Hill fue la construcción de "Dos templos de magnífica talla", donde:

En celdas separadas ellos y ellas
Pagan aquí sus *votos arrodillados*,

a la "gentil diosa *Cloacine*". Mientras construía los dos retretes, Swift parece haber meditado sobre por qué nos avergonzamos de la función anal y por qué la reprimimos:

Oh generosa diosa *Cloacine*,
¿Por qué te confinamos a los templos?

La respuesta que propone es que la vergüenza y la represión de lo anal no existieron en la edad de la inocencia. Aquí vemos de nuevo cuán equivocada era la noción de Huxley sobre "el odio a las vísceras" de Swift:

Cuando *Saturno* reinaba solo en los cielos
En aquella edad *dorada* que no conocía el oro,
Este globo terrestre a ti asignado
Recibió los dones de toda la humanidad.

---

[51] Swift, *A Tale of a Tub*, p. 104.

Después de la caída –la usurpación de Júpiter– vino "la *glotonería* de patas grasientas" con su prole, "la blanda *pereza*", "la pálida *hidropesía*", "la *gota* tiránica", "el *asma* jadeante", "el *ocio* voluptuoso", "el hijo de la *opulencia*":

Esta harpía hinchada vomitada por el infierno
Te confinó, Oh Diosa, a una celda.

La corrupción del cuerpo humano corrompió la función anal y enajenó a la natural Cloacine:

...hediondos vapores se elevaron,
Ofensivos a tu delicada nariz.

La doctrina correlativa en el psicoanálisis es, por supuesto, la equiparación del dinero y las heces. Swift es llevado por la lógica del mito (el mito, como el ingenio, alcanza el inconsciente) a hacer la misma equiparación: la edad de la inocencia, "la edad *dorada* que no conocía el *oro*", tenía otra clase de oro. La edad de oro subsiste entre los pastores del norte de Irlanda:

Cuyas ofrendas colocadas en hileras doradas,
Adornan las orillas de nuestro río de cristal.

Pero las perspectivas que se abren ahora son demasiado vastas para Swift, o para nosotros:

Pero detente a tiempo, musa ambiciosa,
No te ocupes de cosas demasiado sublimes.

XIV
La era protestante

Lutero describe las circunstancias en las cuales recibió la iluminación que se convirtiera en el axioma fundamental de la Reforma Protestante, la doctrina de la justificación por la fe, en las palabras siguientes:[1]

> Estas palabras "justo" y "justicia de Dios" fueron un rayo en mi conciencia. Al oírlas desataron en mí el terror. Él es justo, por tanto Él castiga. Pero una vez cuando en esta torre meditaba estas palabras, "el justo vive de la fe", "la justicia de Dios", me vino el pensamiento de si debiéramos vivir justificados por la fe, y de si la justicia de Dios debiera ser la salvación de todo creyente, y pronto mi alma se sintió reconfortada. Por consiguiente, la justicia de Dios es la que nos justifica y nos salva. Y estas palabras se convirtieron en un mensaje más dulce para mí. Me otorgó este conocimiento el Espíritu Santo en el retrete de la torre.

Con su carencia total de hipocresía, su desbordante vitalidad y su fe inmensa, Lutero describe la escena de su experiencia religiosa decisiva con apacible candor. Era en una torre del monasterio de Wittenberg donde estaba situado el retrete. Grisar explica: "En los tiempos antiguos era muy frecuente instalar esta dependencia en los muros de la ciudad y en sus torres, teniendo salida el drenaje al exterior de los límites de la ciudad".[2]

El candor de Lutero ha sido demasiado para los luteranos. Reconociendo la importancia decisiva de la "experiencia de la torre",

---

[1] Cf. Grisar, *Luther,* VI, 506.
[2] Grisar, *Luther,* I, 396.

la *Thurmerlebnis*, como es llamada en la hagiografía luterana, los eruditos luteranos han expurgado los textos con el intento de separar la torre del retrete, o bien, han interpretado la torre no como una situación geográfica, sino como una alegoría de cautividad espiritual. Así, se dejó al padre jesuita Grisar (1911) restablecer los hechos, sólo para que Harnack y una banda de luteranos menores sacaran a relucir que daba golpes bajos, abandonándose a "vulgares polémicas católicas".[3]

Cuando el humo de las controversias se disipó, se estableció la situación de la *Thurmerlebnis*, pero tanto los críticos luteranos como el jesuita estuvieron de acuerdo en que la situación no tenía ninguna importancia. Grisar convino con Harnack en que "el lugar en el cual Lutero vislumbró por primera vez este pensamiento es de escasa importancia". Convino con la Lutheran Scheel en que los católicos romanos, como todos los cristianos, creen que Dios está presente en todas partes.[4]

¡Ay del psicoanálisis! No puede admitir que no tiene importancia que la experiencia religiosa que inició la teología protestante tuviera lugar en el retrete. La teoría psicoanalítica de la sexualidad infantil y de la sublimación de ésta insiste en que hay un vínculo oculto entre la actividad espiritual superior y los órganos inferiores del cuerpo. Incluso desde el ensayo freudiano sobre "Carácter y erotismo anal" (1908), el psicoanálisis ha aceptado como un teorema demostrado que un tipo definido de carácter ético, que presenta una combinación de tres rasgos –la regularidad, la parsimonia y la tenacidad–, está construido por la sublimación de una especial concentración de la libido en la zona anal y, por consiguiente, ha sido designado carácter anal.[5] Erich Fromm, en una de sus contribuciones reales a la teoría psicoanalítica, mostró el vínculo entre el carácter anal freudiano, con su regularidad, su parsimonia y su tenacidad, y el tipo sociológico del capitalista como lo describieron Sombart y Max Weber.[6] Y Weber, por supuesto, seguido por Troeltsch, Tawney y otros, postuló un estrecho vínculo entre el espíritu capitalista y la ética del protestantismo.

Es característico de la escuela neofreudiana, a la cual pertenece Fromm, vincular las categorías psicoanalíticas con categorías histórico-

---

[3] Grisar, *Luther*, I, 396-97, VI, 504-10. Véase el texto de la edición de las *Charlas de sobremesa* de Lutero, hecha por J.G. Walch: Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 463.

[4] Grisar, *Luther*, VI, 504, 510. Cf. F. Funck-Brentano, *Luther*, pp. 84-87; Fife, *The Revolt of Martin Luther*, pp. 198-99, nota 91.

[5] CP II, 45-50.

[6] Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", pp. 253-77.

sociales. Es también característico de esta escuela hacer tales vínculos sacrificando las percepciones psicoanalíticas primitivas y profundas del fundamento corporal de todas las superestructuras ideológicas. En *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, donde estudia la psicología social del protestantismo y del capitalismo, el concepto de "carácter autoritario" es sustituido por el de "carácter anal", de Freud, y el "carácter autoritario" es tratado como una actitud autónoma espiritual sin base en el cuerpo. Con la pérdida del materialismo freudiano del cuerpo, la psicología se convierte, una vez más, en las manos de los neofreudianos, así como en las de los junguianos, en lo que era antes de la revolución freudiana: una psicología del alma autónoma. Éste es el "progreso" celebrado en los círculos neofreudianos como la superación de la "orientación biológica" de Freud. Freud, dice Fromm, "equivocó la relación causal entre las zonas erógenas y los rasgos del carácter tomándolos por lo contrario de lo que en realidad son". Lo elemental es una "actitud", y si hay una referencia a las zonas erógenas infantiles, ésta es simplemente "la expresión de una actitud hacia el mundo en el lenguaje del cuerpo". Por ello, Fromm repudió explícitamente la noción de que hay algo anal en el carácter anal, a excepción del uso periférico restante de imágenes anales, para expresar "una forma de parentesco con los demás, arraigada en la estructura del carácter". De este modo, los neofreudianos vuelven a la sabiduría de que ese carácter está arraigado en la estructura del carácter, es decir, es independiente del cuerpo.[7] Por tanto, no es una sorpresa que el estudio de Lutero que hace Erich Fromm en *El miedo a la libertad* no haga referencia a la *Thurmerlebnis* o a la analidad.

Por ello, se ha dejado que un escritor más ortodoxo desde el punto de vista psicoanalítico, aunque menos especializado, G. Rattray Taylor, en su reciente libro *Sex in History*, diga que era importante que Lutero estuviera sentado en el retrete cuando recibió su gran momento de revelación.[8] Pero, como Rattray Taylor ve, introducir el concepto de carácter anal en la discusión del protestantismo, es plantear un problema y no resolverlo. Porque la teoría psicoanalítica del carácter anal implica todas las ambigüedades y las contradicciones de la teoría psicoanalítica general de la sublimación. Los psicoanalistas vulgares dogmáticos, para los cuales el psicoanálisis es un sistema cerrado más que un problema, parecen creer que el carácter adulto anal debe ser

[7] Fromm, *El miedo a la libertad*, pp. 291-94. Cf. Horney, *El nuevo psicoanálisis*, pp. 168-82.
[8] Taylor, *Sex in History*, pp. 166-68.

considerado como una fijación a un trauma que se produce en el proceso de la educación de las necesidades naturales en el niño: "Los rasgos del carácter anal se forman en conflictos que surgen de esta educación", dice Fenichel.[9]

Pero sean cuales fueren los méritos de esta teoría como hipótesis, al tratarse de individuos anormales desde el punto de vista neurótico, es inútil si se confronta con el carácter anal como un fenómeno histórico-social. Porque, presuponiendo que haya algún vínculo entre el protestantismo y la analidad, el dogma psicoanalítico ortodoxo no puede proporcionar ninguna hipótesis explicativa, excepto la noción de que el protestantismo es el resultado de un cambio en los modelos de educación de las necesidades naturales, se puede presumir, tendiendo a un mayor rigor. O, presuponiendo que nuestra civilización capitalista muestra rasgos neuróticos anales en gran escala y no sólo a escala individual, el dogma psicoanalítico ortodoxo no puede proporcionar un programa de terapia social fuera de un cambio en los modelos de la educación de las necesidades naturales, en el sentido de una mayor tolerancia.

Pero los esfuerzos por dar validez a esta explicación del carácter anal con una prueba histórica o cultural, no sólo han resultado vanos, sino también en principio débiles. E incluso si hubieran sido satisfactorios, el problema no estaría resuelto, sino sólo pospuesto por el problema de explicar el cambio de la actitud de los padres hacia la educación de las necesidades naturales de los hijos. En realidad, toda esta concepción considera decisiva la actitud de los padres y afirma así el clásico axioma freudiano de que el Niño es Padre del Hombre. Mientras que en apariencia deriva el carácter anal adulto del erotismo anal infantil, en realidad deriva el erotismo anal infantil del carácter adulto anal: la causa eficiente es el complejo de limpieza en los padres.[10]

El resultado final del dogma psicoanalítico ortodoxo, desemboca por consiguiente en el mismo *cul-de-sac* de los revisionistas neofreudianos: el carácter adulto anal se deriva del carácter adulto anal. La única diferencia es que el psicoanálisis ortodoxo considera la sexualidad infantil como el mecanismo de transmisión de un carácter anal de una generación a la siguiente. Y cuando se le pide que explique una transformación en el carácter de una cultura, el psicoanálisis ortodoxo no tiene nada que ofrecer, porque está encerrado en el círculo férreo del determinismo psicológico que postula, mientras que los neofreudianos

[9] Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 278.

[10] Ver *supra*, capítulo IX.

en este punto dejan de ser psicólogos e invocan factores tradicionales no psicológicos. Para Erich Fromm el cambio económico ocasiona cambios en la estructura del carácter. Es decir, el capitalismo engendra el espíritu capitalista.[11]

Este callejón sin salida ilustra de modo concreto las dificultades de la teoría de la sublimación. Freud, con buenas razones, postuló una estrecha pero misteriosa conexión entre el cuerpo humano y el carácter y la ideología del hombre. Pero lo racional de este vínculo se le escapó, y fue incapaz de proporcionar las ligas necesarias existentes entre su postulado psicoanalítico y los hechos de la historia humana. Los neofreudianos, por otra parte, abren la puerta a las consideraciones históricas, pero lo hacen a costa de renunciar a la teoría de la sublimación. Vuelven entonces a las esencias que eran categorías prefreudianas del hombre y de la historia, decoradas con un artificial y confuso aparato psicológico.

En el nivel teórico abstracto, la paradoja psicoanalítica y el sentido común histórico están tan alejados, que uno puede desesperar por no unificarlos jamás. Por ello, parece inevitable que se puedan realizar progresos, en todo caso, por la investigación empírica concreta. Y ya que en general las consideraciones psicoanalíticas van a tientas por debajo de la superficie, tan lejos que pueden fácilmente descartarse como construcciones arbitrarias no basadas en los hechos, tales investigaciones empíricas concretas deben tomar como punto de partida no las atribuciones psicoanalíticas sobre lo que puede o no pasar en el inconsciente, sino el hecho histórico.

Tal punto firme de partida lo proporciona el hecho histórico de que la iluminación protestante llegó a Lutero mientras estaba sentado en el retrete. Tales hechos históricos son difíciles de verificar (pocos de los grandes hombres del mundo tuvieron la honestidad de Lutero) y la ciencia histórica debe aprovecharlos al máximo. La hipótesis que debe investigarse es la existencia de algún misterioso e intrínseco vínculo entre la iluminación protestante y el retrete. La cuestión es: ¿Qué significa exactamente el retrete para Lutero? Pero como en esa investigación entra en juego la teoría de la sublimación, no podemos utilizarla para atribuir a Lutero, en su inconsciente, significados inconscientes al retrete. Más bien, debemos volver a la prueba histórica de sus escritos para documentar el hecho de lo que significa el retrete para Lutero. En términos psicoanalíticos, sus "asociaciones" a la idea del retrete.

---

[11] Cf. Fromm, *El miedo a la libertad*, p. 73.

Esta investigación empírica de los escritos de Lutero revela la existencia de un término intermedio, inexplorado tanto por los psicoanalistas como por los historiadores, que vincula el retrete por una parte con el protestantismo y por otra con el capitalismo. Este término intermedio es el Demonio.

Los estudios psicoanalíticos sobre el Demonio, siguiendo al mismo Freud, han puesto énfasis en el aspecto edipiano de él, en su condición de sustituto del padre, en la ambivalente combinación de la emulación y de la hostilidad contra el padre en el Demonio y en la identidad de Dios y del Demonio (como sustitutos del padre), que es subyacente a la oposición a ellos.[12] El persistente carácter anal del Demonio no ha sido enfatizado suficientemente. El color asociado por excelencia con el Demonio y con la Misa Negra es el negro, no por el sombrío lugar que habita, una explicación circular, sino por la asociación de negro y sucio. "Los pintores pintan al Demonio negro y sucio", dice Lutero. Igualmente continua es la asociación del Demonio con un olor sulfuroso o nauseabundo, cuyo origen se revela con claridad en el artículo "*De Crepitu Diaboli*", en un compendio de folklore del siglo XVIII. El punto culminante del ritual del Aquelarre era besar el trasero del diablo o una máscara facial pegada al trasero del diablo. En la ceremonia central de la Misa Negra, mientras la reina del Aquelarre yace boca abajo, "la hostia sagrada se preparaba amasando en su trasero una mezcla de las materias más repulsivas, heces, sangre menstrual, orina y desperdicios de todas clases". Por ello, Dante hizo del ano de Satanás el punto fijo del mundo que gira y alrededor del cual pasa hacia el Purgatorio. Por ello, Bosch, en el panel donde pintó este mundo como el Infierno, coloca a Satanás en un trono en un retrete, desde el cual las almas que han pasado por su ano se precipitan en un hoyo negro.[13]

La idea luterana del Demonio es una mezcla del folklore en boga, de la experiencia personal y de la especulación teológica, pero de estos ingredientes es decisivo el elemento de la experiencia personal.[14] Es

---

[12] CP IV, 436-72; Jones, *On the Nightmare*, pp. 154-89; Reik, *Der eigene und der fremde Gott.*

[13] Cf. Rudwin, *The Devil in Legend and Literature*, pp. 45, 207, 250; Rudwin, *Die Teufelszenen im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters*, p. 76; Murray, *Witch Cult in Western Europe*, pp. 126-30; Bourke, *Scatalogic Rites of All Nations*, p. 163; Castelli, *Il Demoniaco nell' arte*, p. 89; Jones, *On the Nightmare*, pp. 122, 203; Ben Jonson, *Ballad of the Devil's Arse: The Gypsies Metamorphosed*, vss. 1061-1137; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, IX, 845; Dante, *Infierno*, XXXIV, vss. 76-93.

[14] Cf. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther*; Klingner, "Luther und der deutsche Volksaberglaube", pp. 18-91; Grisar, *Luther*, V, 275-305; VI, 122-40; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXIII, índice: "Teufel".

un error pensar que el diabolismo de Lutero, o el diabolismo general de la época, es un reflejo de un tema medieval. La época que dio nacimiento al protestantismo sentía al Demonio con una peculiar inmediatez, poderío y presencia constante, y Lutero, que personalmente sentía al Demonio con más inmediatez, poder y presencia que cualquier otro personaje de la época, es a este respecto sólo el hombre más representativo de su tiempo. La experiencia personal era la piedra de toque con la cual probaba Lutero el folklore popular del Demonio: y la experiencia personal era, por supuesto, la piedra de toque de sus especulaciones teológicas.

En los encuentros personales de Lutero con el Demonio –no olvidemos que se trata de apariciones materializadas–, el carácter anal del diablo es percibido por Lutero de modo sensible y así descrito en sus *Charlas de sobremesa*, de un modo muy concreto que el protestantismo moderno no puede imaginar y no quisiera tolerar. Un encuentro con el Demonio es para Lutero un encuentro con algo negro y "sucio".[15] El luteranismo moderno ha estimulado la circulación de las anécdotas de cómo el Demonio tiró la tinta a Lutero, y de cómo Lutero tiró la tinta al Demonio. Aquí lo anal tiene un velo tenue pero suficiente.[16] Pero no hay velos en los detalles adicionales de Melancton: "Habiendo sido vencido por estas palabras, el Demonio partió indignado y murmurando para sí, después de emitir una crepitación de no pequeña talla, que dejó en el cuarto un rastro de olor nauseabundo durante muchos días después".[17] La experiencia personal autorizó por tanto a Lutero para dar crédito a la historia de un pastor luterano a quien se le apareció el Demonio en el confesionario, blasfemando de Cristo y "dejando al irse un horrible hedor".[18] Lo anal materializado, que es el Demonio, consiste no sólo en olores anales, sino también en visiones anales. Dos veces por lo menos, Lutero fue asaltado por una aparición del Demonio "que le enseñaba su trasero".[19] Y, en pasajes demasiado numerosos para citarlos aquí, la palabra que más a menudo usa Lutero a propósito de estos asaltos del Demonio es el prosaico verbo alemán *bescheissen*.[20]

Tan impresionante como la analidad de los ataques del Demonio es la analidad de los contraataques de Lutero. Cuando Lutero lanza las

[15] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, I, 174; VII, 43; IX, 825, 1288; XII, 1338.
[16] Rudwin, *The Devil*, pp. 51, 110.
[17] Bourke, *Scatalogic Rites*, p. 163.
[18] Grisar, *Luther*, V, 315.
[19] Grisar, *Luther*, VI, 132-33.
[20] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXIII, índice: "Teufel".

injurias verbales al Demonio o le tira la tinta, la analidad de sus armas está quizá disfrazada. Pero no hay disfraz cuando Lutero describe que en un encuentro, cuando las doctrinas luteranas no habían bastado para derrotar al Demonio, él lo había derrotado "*mit einem Furz*",[21] la misma arma que el Demonio usó contra Lutero en la anécdota de Melancton. Por ello, la experiencia personal autorizó a Lutero para contar con aprobación la historia de la dama que había derrotado al Demonio de este mismo modo.[22] Otras armas anales empleadas por Lutero en su lucha contra el Demonio, mi lenguaje es aquí más refinado que el de Lutero, son mandarlo "lamer, o besar, mi trasero" o "defecar en sus pantalones y colgárselos del cuello". Y amenazas de "defecar en su cara" o de "tirarlo en mi ano, adonde él pertenece".[23]

La última cita muestra la lógica psíquica y la comprensión psicoanalítica subyacente en la lucha de Lutero contra el Demonio. El Demonio se reconoce virtualmente como una materialización desplazada de la propia analidad de Lutero, que debe ser vencida al sustituirse de donde viene. El mismo modelo del ataque y del contraataque anal se muestra en las nociones luteranas de la hechicería. Lutero dice que "las gentes que comen mantequilla que ha sido embrujada, no comen sino barro". Y como un contraataque a la brujería que destruya el encantamiento de la mantequilla, recomienda el "plan del doctor Pommer" como el mejor: "El doctor Pommer vino a librar, se burló del Diablo, y vació sus entrañas en la mantequera".[24]

Dada la importancia del Demonio en la teología luterana, asunto que trataremos en seguida, es la imagen groseramente concreta del carácter anal del Demonio, lo que hace del retrete el escenario apropiado para la crítica experiencia religiosa de Lutero. Y los comentarios apropiados no son esta piadosa agua de rosas, que proponen los luteranos del siglo XIX y que estableció el jesuita Grisar, de que "Dios está en todas partes". Recordemos la agria prueba luterana de un profesor cristiano: "¿Conoce él la muerte y el Demonio? ¿O bien todo es dulzura y luz?".[25] El protestantismo nació en el templo del Demonio, y encontró a Dios de nuevo en la enajenación extrema de Dios. La oscura ambivalencia de la situación se expresa en la anécdota de

---

[21] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* XXII, 706.
[22] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* XXII, 731, 1710.
[23] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* XXII, 715, 729, 734, 762, 766, 770, 798; Grisar, *Luther,* V, 238, 355; VI, 364.
[24] Grisar, *Luther,* V, 293, 304; Lutero, *Sämmtliche Schriften,* XXII, 783.
[25] Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther,* p. 51.

Lutero de la pertinente contestación dada al Demonio por un monje sentado en un retrete:

Monachus super latrinam
Non debet orare primam?
Deo quod supra,
Tibi quod cadit infra.[26]

La situación es aparentemente proverbial. Sir John Harrington escribió la misma respuesta al Demonio en un lema colgado en el retrete de su casa: "A Dios dirijo mi oración, a ti el desperdicio".[27] Hubiera o no aparición materializada del Demonio en la experiencia de Lutero en la torre, el Demonio estaba presente en algún sentido de realidad psíquica. Otra vez tenemos que recordar la experiencia íntima y la familiaridad cotidiana de Lutero con el Demonio. El castillo de Wartburg estaba lleno de demonios, que nunca lo dejaron en paz, sino "que se comportaban de un modo tal, que él nunca estaba solo aun cuando le parecía estarlo". En su vejez, Lutero fue perseguido por dos demonios particulares, que caminaban con él cuando iba al dormitorio (*auf dem Schlafhause*). Y el monasterio de Wittenberg, donde tuvo lugar la *Thurmerlebnis*, no estaba menos lleno de demonios.[28]

Hemos establecido la relación entre el Demonio y la analidad. Debemos ahora establecer la relación entre el Demonio y el protestantismo. Cualquiera sabe que Lutero y el protestantismo luterano están saturados de un sentido del Demonio. Cada vez que cantamos "*Ein feste Burg*" y celebramos la victoria sobre nuestro "antiguo adversario" nos salta a la cara. Pero los racionalistas alimentados en el iluminismo del siglo XVIII y los optimistas nutridos en el liberalismo del siglo XIX, que no pueden tomar en serio al Demonio, no podían tampoco tomar en serio al Demonio de Lutero. Recordemos el epigrama de Baudelaire: "La mejor broma que nos hace el Demonio es persuadirnos de que no existe".[29] El diabolismo de Lutero ha sido considerado como una aberración individual psicológica, o como un residuo de la superstición medieval. En esta línea Troeltsch, Weber, Tawney y sus innumerables discípulos, incluyendo a Fromm, han definido al protestantismo simplemente como una nueva relación con Dios. De este

---

[26] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 515.
[27] Harrington, *The Metamorphosis of Ajax*, p. 35.
[28] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 728-29, 767, 777; Grisar, *Luther*, V, 337; VI, 119, 122, 133.
[29] Cf. Rudwin, *The Devil*, pp. 105-106.

modo, dice Troeltsch: "Todo el cambio de la visión del protestantismo se resume y se expresa en su Idea de Dios". La esencia del protestantismo es "la reducción de toda la religión... a la idea de Dios".[30]

Pero el protestantismo y sus implicaciones psicológicas y sociales deben entenderse como una nueva relación con el Demonio, relación que explica la nueva relación con Dios. Si queremos entender a Lutero debemos, si nos gusta, no tomar en serio ni a Dios ni al Demonio, y sustituir ambos por explicaciones psicológicas. Lo que no debemos hacer es tomar a uno seriamente y explicar por separado al otro. Para Lutero, como para John Wesley: "Ni Dios ni el Demonio".[31] De este modo, al tomar al Demonio de Lutero tan seriamente como nos tomamos a su Dios, nos acercamos a la reacción de la teología del siglo XX contra el racionalismo de los iluministas y el optimismo liberal. La tendencia de la teología protestante del siglo XX es restituir al Demonio lo que le corresponde. El ejemplo más conocido es la concepción de lo demoniaco de Tillich.[32] La corriente neoortodoxa ha dado a la erudición protestante una apreciación más exacta del papel del Demonio en el pensamiento de Lutero. Un logro característico de la escuela es el libro de Obendiek *Der Teufel bei Martin Luther*, el cual demuestra que la antropología de Lutero no sólo queda incompleta, sino incluso falsificada, si se omite o se pasa por alto la idea del Demonio.[33]

"Lejos de aminorar el poder del Demonio en el mundo, la Reforma lo reforzó considerablemente", así se expresa el más autorizado historiador del Demonio.[34] La premisa psicológica del protestantismo es la convicción del pecado. El protestantismo, como una nueva relación con Dios, es una respuesta a una nueva experiencia del mal. La novedad consiste primeramente en el alcance y en la intensidad del mal experimentado, y luego en la sensación de impotencia absoluta ante él. Esta nueva experiencia del mal se remonta al periodo de declinación de la Edad Media. El protestantismo y el satanismo protestante son el producto de una larga gestación. Huizinga escribe respecto del siglo XV:[35]

> ¿Es acaso sorprendente que el pueblo pudiera considerar su destino y el del mundo sólo como una interminable sucesión de males? Los malos gobiernos, las extorsiones, la codicia y la violencia de los grandes, las guerras y los

[30] E. Troeltsch, *The* Social *Teaching of the Christian Churches*, II, 469, 476.
[31] Cf. Rudwin, *The Devil*, p. 106.
[32] Tillich, *The Protestant Era*, pp. XX-XXI; Tillich, *The Interpretation of History*, pp. 77-122.
[33] Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther*, p. 180.
[34] Rudwin, *The Devil*, p. 23. Cf. Grisar, *Luther*, V, 277-78, 289.
[35] Huizinga, *El ocaso de la Edad Media*, p. 21.

saqueos, la carestía, la miseria y la peste, a esto se reducía, más o menos, la historia contemporánea a los ojos del pueblo. El sentimiento de inseguridad general causado por la forma crónica que las guerras iban tomando, por la amenaza constante de grupos peligrosos, por la desconfianza de la justicia, se agravaba además por la obsesión de la llegada del fin del mundo, y por el temor del infierno, de las brujas y de los demonios. El ambiente de toda la vida en el mundo parece negro. Satanás cubre con sus alas sombrías una tierra lúgubre.

Esta experiencia del mal incontrolable y omnipresente engendra en Lutero la novedad teológica de que este mundo, en todas sus manifestaciones externas, no está gobernado por Dios sino por el Demonio. "Es artículo de fe", dice Lutero, "que el Demonio es *Princeps mundi, Deus huius seculi*". Es artículo de fe basado en la experiencia: "El Demonio es el señor del mundo. Que el que no lo sabe trate de darse cuenta. Yo he tenido alguna experiencia de ello, pero nadie me creerá mientras no lo experimente también". "El mundo y todo lo que pertenece a él debe tener al Demonio como dueño". "Somos sirvientes en una posada en la cual Satanás es el hostelero, el mundo su mujer, y nuestros afectos sus hijos". "Todo el mundo está poseído por Satanás". "El mundo entero es esclavo de sus maquinaciones". "El mundo es el Demonio y el Demonio es el mundo". "Todas las cosas están llenas de demonios, las cortes de los príncipes, las casas, los campos, las calles, el agua, la madera, el fuego".[36]

Lutero descubre el demoníaco poder autónomo del mal no sólo en el macrocosmos de la sociedad, sino también en el microcosmos del individuo. Es su experiencia del dominio de Satanás sobre el individuo, lo que engendra otra innovación teológica, la negación del libre arbitrio. Melancton, en 1559, y otros críticos, aprehendieron correctamente la tendencia del pensamiento luterano cuando llamaron maniqueísmo a su doctrina de la predestinación. La doctrina luterana de la predestinación se basa en parte en un sentimiento del poder de la tentación. "Ningún hombre puede hacer frente al demonio por su propio arbitrio",[37] pero en un nivel más profundo, se basa en el sentimiento de que la tentación y el pecado son obra de una fuerza autónoma externa al individuo. El resultado es eliminar la noción tradicional de los vicios, de los cuales el individuo es responsable, y sustituirlos por el Demonio. "El reformador alemán y sus discípulos llenaron así Alemania de demonios, al dar

[36] Obendiek, *op, cit.*, 53-57; Grisar, *Luther*, V, 5; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XIII, 1259; XXII, 1917.

[37] Grisar, *Luther*, VI, 153.

carácter diabólico a todos los vicios".[38] Una compilación de Lutero, el *Theatrum Diabolorum* (1569), enumera los nuevos descubrimientos: el demonio de la blasfemia, el demonio de la danza, el demonio de la pereza, el demonio del orgullo, etc.

No contento con dar carácter diabólico a los vicios, Lutero lo atribuye también a las virtudes. El hombre no se justifica por sus obras, sino únicamente por la fe, y la fe no es una virtud a nuestro alcance, sino un don de Dios. Todo el dominio de la virtud tradicional, peyorativamente valuado de nuevo como simples "obras", pasa a las manos del diablo. "Porque al ver que, fuera de Cristo, la muerte y el pecado son nuestros dueños y el demonio nuestro Dios y soberano, no puede haber poder o fuerza, ni espíritu ni inteligencia por las cuales pudiéramos acceder, o incluso esforzarnos por la virtud y la vida, sino que, por el contrario, tenemos que permanecer ciegos y cautivos, esclavos del pecado y del Demonio". Por ello, "en el hombre que no cree en Dios no sólo todos los pecados son mortales, sino que incluso sus buenas obras son pecados". De lo que se sigue que la piedad según la Iglesia Romana es obra del Demonio: "El Demonio permite a los suyos hacer muchas buenas obras, rogar, ayunar, construir iglesias, establecer misas y días sagrados, y comportarse como si fueran absolutamente santos y piadosos". "Los hombres de las obras (*die Werkheiligen*) son sirvientes cautivos de Satanás, no importa hasta qué punto parezca desde fuera que superan a los demás en buenas obras y en rectitud y santidad de vida". De este modo, el Demonio como "señor del mundo", para lo cual "los hombres deben pensar, decir y hacer lo que el Demonio desea", es el espíritu guía detrás de la tradicional virtud religiosa de las obras pías.[39]

Y, asimismo, se considera al Demonio el espíritu guía detrás de la razón natural, el ancla de salvación de la virtud natural en la tradición aristotélica y tomista. La razón es la "desposada y ramera" del Demonio. No sólo la razón es un enemigo seguro de la fe según las escrituras, sino que además está vinculada al principio aristotélico de que las buenas obras hacen un hombre bueno. La razón es la fuente de todas las creaciones de este mundo, pero las buenas obras y las creaciones de este mundo pertenecen al dominio del Demonio. Por ello, la enseñanza de la razón no puede ser sino la enseñanza del Demonio, y

[38] Rudwin, *The Devil*, p. 24; Grisar, *Luther*, V, 297.
[39] Grisar, *Luther*, V, 48; Obendiek, *op. cit.*, p. 187; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, V, 1118; IX, 103, 839.

la voz de la razón la voz del Demonio.[40] Incluso la conciencia, esa ciudadela de la moralidad protestante moderna, no escapa a la depreciación que hace Lutero de la virtud humana. Descubre su carácter falso y la transfiere al dominio del Demonio. "La conciencia es una bestia y un mal Demonio. Por ello, los poetas inventaron las Erinias y las Furias, es decir, los demonios infernales que vengaban toda iniquidad". "La conciencia está al servicio cruel del Demonio. Un hombre debe aprender a encontrar la consolación incluso contra su propia conciencia", la cual es el más cruel instrumento de muerte.[41]

La experiencia de Lutero de lo demoníaco autónomo no podía sino conducir a nuevas formulaciones metafísicas, formulaciones que atribuyen al Demonio una autonomía que no se le concede en la teología medieval católica. Cuán cerca está Lutero del maniqueísmo –o a este respecto, cuán cerca está San Agustín, doctor favorito de Lutero–, es una cuestión abstracta que sólo provoca respuestas parciales y discusiones teológicas interminables. Es suficiente decir que Lutero se ve obligado a formular de nuevo la naturaleza esencial del drama cósmico de la redención. En la síntesis medieval, para San Anselmo, para Santo Tomás, para Abelardo, la redención regula la relación entre el hombre y Dios. El hombre divino expía la humanidad y Dios, ya sea pagando la deuda a Dios por haber incurrido en el pecado original, agotando la cólera de Dios contra la humanidad, o disipando la rebelión que aleja al hombre de Dios. Pero, para Lutero, los antagonistas en el drama cósmico no son Dios y el hombre, sino Dios y el Demonio, y la relación entre ellos es en esencia combativa. El Dios encarnado vence al Demonio. Y el hombre es pasivo en el drama cósmico de la redención. El hombre no es una tercera potencia, pertenece o a Cristo o al Demonio. Y el hombre no tiene el libre arbitrio para determinar su sumisión. Como lo expuso Obendiek, tenemos que imaginar la situación como una batalla entre Dios y el Demonio por el control de la voluntad humana.[42]

En verdad, Lutero no puede permitir que su experiencia de dualismo sumerja la tradicional fe cristiana de la monarquía de Dios. Para reconciliar ambas, tiene formulaciones tales como que Dios permite al Demonio realizar sus estragos o que Dios se retira para dejar espacio al Demonio. Pero el resultado efectivo es reconocer el poder del Demonio

[40] Grisar, *Luther*, VI, 365; Obendiek, *op. cit.*, p. 174; Rudwin, *The Devil*, p. 246; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, I, 757; III, 883; VI, 1762; IX, 842; XII, 207, 246; XIX, 1462-63; XXII, 1956.
[41] Grisar, *Luther*, V, 330, 355, 356; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, II, 1514; V, 104.
[42] Obendiek, *op. cit.*, pp. 169, 179, 183-84.

como una estructura antidivina positiva en su propio derecho. Por consiguiente, cuando Lutero sostiene por qué el hombre carece de libre arbitrio, no usa simplemente el argumento de la omnipotencia de Dios, sino también los del poder y de los derechos del Demonio y del pecado original, que establecieron y perpetúan la dominación de Satanás sobre la humanidad.[43] "En la iglesia protestante el Demonio debe recibir su pago y el pago del Demonio es el alma del pecador. De este modo, siempre, desde los días de la Reforma, el poder de Satanás en este mundo ha aumentado considerablemente".[44] De acuerdo con la tradición católica más misericordiosa, incluso aquéllos que hayan hecho pactos con el diablo pueden, en la hora oncena, ser salvados por algún acto exterior de penitencia (las "obras" que Lutero desdeñaba), o por la intercesión de los santos, otro concepto que cayó víctima del fundamentalismo protestante. La nueva idea luterana de la condena inevitable toma la leyenda de Fausto y hace de él un símbolo profundo del hombre moderno.[45]

Tampoco la fe cristiana sustrae al cristiano de la dominación de Satanás. Aquí la doctrina esencial es la imposibilidad de vencer al pecado, innovación luterana que, como Troeltsch dice, es tanto más notable por ser una divergencia de la doctrina de San Pablo.[46] La doctrina de la imposibilidad de vencer al pecado puede deducirse de la doctrina de la vanidad de las buenas obras, y tiene como consecuencia el dualismo luterano entre el mundo íntimo de la gracia y el mundo exterior de las obras, el mundo del espíritu y el mundo de la carne. Siguiendo la explicación que hace Troeltsch de la posición luterana, podemos decir que la satisfacción completa del ideal cristiano es imposible en la tierra y puede realizarse sólo en la vida futura. Por consiguiente, la concepción luterana de la gracia y de la imposibilidad de vencer al pecado, no hace ninguna distinción exteriormente visible entre el cristiano y el no cristiano. El cristianismo consiste en la posesión interior de la gracia, no en ninguna realización exterior. Si bien en algún grado la fe debe manifestarse en buenas obras, tales buenas obras no afectan la calidad de la piedad cristiana, ni el hecho de la salvación personal.[47] Esto es tanto como decir –y Lutero lo dice– que el cristiano permanece bajo la dominación del Demonio, y no obs-

---

[43] Obendiek, *op. cit.*, pp. 42-43, 178-80, 204.

[44] Rudwin, *The Devil*, p. 136.

[45] Butler, *The Fortunes of Faust*, p. 11. Compárese con el católico Calderón, *El mágico prodigioso*.

[46] Troeltsch, *op. cit.*, II, 840, nota 221.

[47] Troeltsch, *op. cit.*, II, 498.

tante es señor del Demonio y el Demonio no tiene poder sobre él. Esta paradoja significa que el cristiano está dividido en dos dimensiones: espíritu que pertenece a Cristo y carne que pertenece al Demonio. De nuevo vemos la enorme extensión del imperio del Demonio en el protestantismo. Todo el reino de la realidad visible, el mundo y la carne, pertenecen al Demonio. Dios se ha retirado a lo invisible, *Deus absconditus*.[48]

No sólo como carne continúa estando el cristiano bajo el Demonio, sino que como espíritu obtiene la victoria sobre el Demonio por su voluntaria sumisión a él como carne. El reformador inglés John Wycliffe ha adoptado la pesimista opinión de que en la tierra Dios debe obedecer al Demonio.[49] En la nueva *theologia crucis* de Lutero, el cristiano, como Cristo mismo, debe someterse voluntariamente a la crucifixión por el Demonio. "Llevar la cruz es tomar voluntariamente y soportar el odio del demonio, del mundo, de la carne, del pecado, de la muerte". Y lo mismo que Cristo devastó el infierno al ofrecerse él mismo en su integridad al infierno, un punto negado en la teología católica romana, así "Dios condujo al infierno a aquellos que él predestinaba para el cielo, y los hizo vivir al matarlos". Por ello, uno de los signos de la predestinación al cielo no es simplemente "estar resignado al infierno en todos los actos", sino incluso "desear estar perdido y condenado".[50]

Sería difícil encontrar una ilustración más clara de la realidad y del efectivo poder de ese instinto de la muerte que Freud postuló, y que el mundo no freudiano ha ridiculizado. Porque el infierno, decía Lutero, no es un lugar, sino que es la experiencia de la muerte, y el Demonio de Lutero es en definitiva la muerte personificada.[51] La nueva *theologia crucis* de Lutero, rechaza la meta tradicional de Aristóteles y de Santo Tomás de realizar las potencialidades de vida como *amor concupiscentiae*, y nos exhorta a hacer la experiencia del infierno en la tierra, a experimentar la vida en la tierra gobernada por el instinto de la muerte, y a morir en esta muerte-en-vida, con la esperanza de una resurrección más gozosa.

> Cualquiera que no esté destruido y arrastrado por la cruz y por el sufrimiento al estado de la nada, atribuye a sí mismo las obras y la sabiduría, pero no a su

---

[48] Obendiek, *op. cit.*, pp. 190-92; Grisar, *Luther*, II, 268-69, 284. Cf. Tillich, *The Protestant Era*, p. XX.

[49] Rudwin, *The Devil*, p. 134.

[50] Grisar, *Luther*, I, 192, 236-40, 376; VI, 113, 220; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, VII, 304; XII, 544.

[51] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, III, 256; IV, 990, 1800; IX, 1497; XIV. 956.

Dios... Pero cualquiera que esté aniquilado por el sufrimiento (*exinanitus*), deja de hacer algo sabiendo que Dios está trabajando en él y haciéndolo todo... Para él mismo, el que sabe, es suficiente que sufra y que esté destruido por la cruz, para que avance cada vez más hacia el aniquilamiento. Esto es lo que Cristo nos enseñó en San Juan III, 3: "Tenéis que nacer de nuevo". Si tenemos que nacer de nuevo, debemos primeramente morir y ser elevados con el Hijo de Dios, en la cruz; digo morir, es decir, probar la muerte como si estuviera presente.[52]

La esperanza de una resurrección más gozosa es lo único que salva a Lutero del dominio de la muerte. Satanás es el señor de esta vida, pero hay otra vida en la cual Cristo es Rey, y tener fe en la existencia de esa otra vida es vencer la muerte-en-vida mientras ésta dura. Para aprehender el sentido psicológico de la paradoja de Lutero, tenemos que invocar a los dos inmortales antagonistas freudianos, el instinto de la vida y el instinto de la muerte. Detrás de los símbolos de Lutero percibimos que él considera esta vida dominada por el instinto de la muerte. Los que toman en serio *El malestar en la cultura*, no pueden sino estar de acuerdo y reconocer que la penetración de Lutero es un adelanto decisivo en la tarea, tan antigua como la historia humana, de reclamar el territorio del id para el ego humano. Este considerar la vida como muerte-en-vida refleja y cristaliza una enorme retirada de la libido de la vida.[53] En otras palabras, mientras en épocas precedentes la vida había sido una mezcla de Eros y de Tánatos, en la era protestante la vida se convierte en una pura manifestación del instinto de la muerte. La fe y la gracia de Lutero, la esperanza de una resurrección más gozosa, forman un ámbito en el dominio de la muerte en el cual no se arrodillará y llamará muerte a la vida, pero por otra parte no forman una verdadera excepción al hecho de que la muerte tiene dominio sobre la vida. Por consiguiente, para él también, vivir santamente es morir santamente. "Dios... da la vida al matar".[54]

De este modo, la penetración del protestantismo se proyecta en el dominio de la muerte-en-vida, y su servicio a la vida y al amor es su esperanza de otra vida que sería verdadera vida. Los rasgos positivos de Lutero son su satanismo y su escatología. En realidad el satanismo y la escatología son dos caras de una misma moneda. Sería físicamente imposible para Lutero reconocer que el Demonio domina este mundo (Lutero no es todavía Sade), sin la fe en que el dominio del Demonio está

[52] Grisar, *Luther*, I, 191, 234-36.
[53] Cf. Troeltsch, *op. cit.*, II, 475, 825.
[54] Grisar, *Luther*, VI, 113.

condenado y en que la historia del hombre en la tierra terminará en el reino de Dios, cuando la gracia se hará visible. Por ello, parte de la posición de Lutero es creer, como los cristianos primitivos, que él está viviendo la última etapa de los tiempos. De hecho, a los ojos de Lutero el nuevo poder del Demonio señala este fin de los tiempos. Nuestros demonios son infinitamente peores que los conocidos en épocas precedentes, comparados con los nuestros, los demonios medievales son juegos de niños. Toda la época es satánica, el mundo no puede ya durar mucho, y "de un mundo tan satánico" Lutero sería con gusto "arrebatado rápidamente".[55]

Por consiguiente, la decadencia del protestantismo debe medirse por la declinación del satanismo y de la escatología. Las teologías, incluyendo el último luteranismo, que carecen de un sentido real del Demonio, carecen de la capacidad de Lutero para una distancia crítica del mundo, carecen de la disposición de Lutero para luchar con el Demonio, y acaban por llamar obra del Demonio a la obra de Dios. La eliminación del satanismo y de la escatología son las premisas teológicas para la degeneración de la doctrina social del luteranismo en una "sanción religiosa de la situación existente", para usar la descripción de Troeltsch.[56] El protestantismo posterior sustituyó la visión de Lutero de que somos siervos en la posada del Demonio, por la noción de que nuestra vocación está señalada de modo divino. "Para los hombres de este siglo es más difícil creer en el Demonio que amarlo", dice Baudelaire, y uno de los modos de amarlo es llamarlo Dios.[57] Ya Lutero había comprendido que de los nuevos ataques del Demonio los peores eran aquellos en los cuales "no se sabe si Dios es el Demonio o el Demonio Dios".[58] El protestantismo decadente no se plantea este problema.

De modo semejante, cuando el protestantismo deja de poder afirmar la esperanza de una resurrección más gozosa, deja de cumplir cualquier servicio para el instinto vital. El cristianismo no puede apartarse de la esperanza de que algún día, a pesar de todas las pruebas racionales, el reino de la gracia se hará visible. La teología protestante neoortodoxa, con su triunfante vindicación de lo demoníaco y su fracaso para elaborar una escatología, no es esperanza, y está en peligro de llegar a ser, como buena parte del mundo moderno, simple-

---

[55] Grisar, *Luther,* V, 230, 247, 298, 305, 352-53; VI, 117; Lutero, *Sämmtliche Schriften,* XIII, 2777; XXII, 718-19, 810-11, 813. Cf. Troeltsch, *op. cit.*, II, 479-80, 490, 497, 510-11, 547, 560, 841.

[56] Troeltsch, *op. cit.*, II, 570.

[57] Cf. Rudwin, *Les écrivains diaboliques de France,* p. 85.

[58] Grisar, *Luther,* V, 352.

mente el amor a la muerte. La ética de Lutero, como la ética del cristianismo primitivo, es una ética provisional que espera la rápida eliminación de sus propias premisas. Si el cristianismo neoortodoxo no puede prever el reino de Cristo en la tierra, confía la tierra a la eterna dominación de Satanás.

Si el axioma fundamental de la actitud de Lutero hacia el mundo es la afirmación de que el Demonio es señor del Universo, entonces la relación de Lutero hacia el capitalismo, y la relación general del protestantismo con el capitalismo, tendrá que ser formulada nuevamente. Después del celebrado ensayo de Max Weber, las obras de psicología social que tratan el asunto han sido dominadas por la idea de que la contribución esencial del protestantismo al capitalismo, fue la santificación de las vocaciones profanas al considerarlas señaladas por Dios. Este argumento implica, claro está, que el protestantismo es en esencia favorable al capitalismo. En vista de que Lutero es notoriamente crítico con respecto del capitalismo, el argumento fundamental implica el curioso corolario de que el fundador del protestantismo no era en realidad un protestante o, por lo menos, no lo era en su doctrina social. Por consiguiente, los puntos de vista explícitos de Lutero sobre los problemas económicos son considerados "tradicionalistas", "reaccionarios", medievales y fundamentalmente católicos.[59]

Pero si la esencia del protestantismo es que este mundo está gobernado por el Demonio, entonces, en primer lugar, la idea de que nuestra vocación visible en este mundo está señalada por Dios, mientras que no es formalmente contradictoria (ya que el Demonio gobierna con el permiso de Dios), tergiversa burdamente la ambivalencia psicológica de la actitud protestante hacia este mundo. Y en segundo lugar, es inmediatamente obvio que la nueva actitud protestante hacia el mundo, contiene en sí misma las bases para una nueva crítica del capitalismo, considerado precisamente como obra del Demonio: una nueva crítica mucho más virulenta, en la cual es el capitalismo mismo, y no los "abusos" percibidos por la casuística católica, lo que se acusa.[60]

La experiencia enseñó a Lutero que el Demonio es señor de este mundo: la experiencia de su tiempo, el ocaso de la Edad Media y el origen del capitalismo. Todo a su alrededor Lutero sintió la irresistible atracción y el poder del capitalismo, y lo interpretó como el estableci-

[59] Cf. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 74-75, 77; Tawney, *La religión en el origen del capitalismo*, pp. 82, 85, 91, 95; Troeltsch, *op. cit.*, II, 554, 557, 560, 873; Grisar, *Luther*, VI, 89, 96.

[60] Cf. Troeltsch, *op. cit.*, II, 558; Grisar, *Luther*, VI, 82, 85, 89, 96.

miento definitivo del poder del Demonio en este mundo, que anunciaba por ello el segundo advenimiento de Cristo y la caída final del Demonio.[61] "La maldita avaricia y la usura han destruido totalmente Alemania". "Alemania está completamente devorada por los comerciantes y las compañías, a través de la usura". "La usura vive absolutamente segura en Alemania, y brama como si fuera Dios y señor de todas las tierras. Nadie puede oponerse a ella". "Leipzig está hundida en la avaricia: es decir *mundus est diaboli, Genitivi casus, et diaboli, Nominativi casus*". El mundo es del Demonio, y las gentes que lo habitan se han convertido también en demonios. Condenando el anhelo de ganar: "Devorad todo en nombre del Demonio", grita, "el infierno os engullirá. Ven, Señor Jesús, ven, escucha los suspiros de Tu Iglesia, apresura Tu llegada, la iniquidad está alcanzando sus límites extremos, pronto no podrá ir más lejos, Amén". "Dios debe intervenir y poner fin a todo, como hizo con Sodoma, con el universo cuando el Diluvio, con Babilonia, con Roma y tantas otras ciudades que fueron absolutamente destruidas. Esto es lo que pedimos nosotros los alemanes".[62]

Nuestra generación, que felizmente ha rechazado la sabiduría acumulada en lo que toca a la naturaleza del Demonio, tiende a despreciar la visión luterana de lo demoníaco en el capitalismo como pura retórica, como un modo de expresar una aversión irracional e histérica. Así, dice Tawney sobre Lutero:[63]

> Ante las complejidades del comercio exterior y de la organización financiera, o de las sutilezas del análisis económico, él es como un salvaje introducido en una dínamo o en una máquina de vapor. Está demasiado temeroso y enfurecido incluso para sentir curiosidad. Intenta explicar el mecanismo que simplemente lo enfurece: sólo puede repetir que dentro de él hay un demonio.

Tawney nunca comprendió que la afirmación de que "hay un Demonio allí dentro" es el más profundo intento que hace Lutero por explicar. Comenzamos a darnos cuenta de que los arquetipos míticos de la raza, de los cuales el Demonio es uno, expresan cosas que todavía no es posible explicar de otro modo, a no ser que el psicoanálisis haya encontrado la manera. Mediante el arquetipo del Demonio la humanidad ha dicho algo acerca de las fuerzas psicológicas, que existen en el interior del hombre mismo, que apoyan la actividad econó-

[61] Cf. Gener, *La mort et le diable*, pp. 37-39.
[62] Barge, *Luther und der Frühkapitalismus*, pp. 37-39; Grisar, *Luther*, V, 227-28; VI, 95-96; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, X, 860, 874, 875; XX, 2197; XXII, 232.
[63] Tawney, *op. cit.*, p. 89. Cf. Troeltsch, *op. cit.*, II, 479, 480, 490, 497, 510-11, 547, 560.

mica que floreció finalmente en el capitalismo. El Demonio es el descendiente directo del Astuto y del héroe cultural característico de las mitologías primitivas. El Astuto es una proyección de las fuerzas psicológicas que sostienen la actividad económica de los pueblos primitivos. Y la evolución del Astuto, a través de figuras intermediarias tales como el clásico Hermes, para convertirse en el Demonio cristiano, es el paralelo de las formas variables de la actividad económica humana,[64] especialmente el comercio. Por ello, cuando Baudelaire y Blake declaran el carácter esencialmente satánico del comercio, acuden a una gran tradición mitológica para decir algo que aún no ha sido dicho de ningún otro modo.[65]

La identificación que hace Lutero del espíritu del capitalismo con el Demonio se funda en esa tradición del Demonio como el Astuto. Para Lutero, el Demonio es el padre de la mentira, de la astucia, del fraude (*List, Tücke, Schalkheit*), un asaltante y un ladrón. Y la usura es, a los ojos de Lutero, la prueba misma de la astucia, del fraude y del robo. Pero Lutero, como siempre, pone al día la tradición. Su experiencia del nuevo espíritu capitalista y su concepción del Demonio ejercen influencia la una sobre la otra. De este modo recalca Lutero la activa inquietud del Demonio (*emsig, unruhig*) y su dominio de todas las técnicas (*Tausendkünstler*). Por el contrario, el concepto luterano del Demonio como la personificación del instinto de la muerte, sostiene su opinión del usurero como un asesino, y de la usura como una plaga que devasta Alemania.[66]

El punto decisivo, no obstante, es ver el vínculo esencial entre la noción luterana del carácter demoníaco del capitalismo y su nueva teología de lo demoníaco. Lutero dice que la especulación sobre el interés, "indudablemente el más grande infortunio de la nación alemana", fue inventada por el Demonio. Los usureros, "los grandes devoradores del mundo", son condenados como servidores de Mammon y del Demonio, es decir como demonios. La tendencia general hacia la adquisición es considerada como servidumbre al Demonio: "El modo en el cual el mundo no piensa en otra cosa sino en el dinero, como si éste fuera su alma y su cuerpo. Dios y nuestro vecino son despreciados y las gentes sirven a Mammon. Vendrán tiempos horribles, peores aún que los que sobrevinieron a Sodoma y Gomorra".[67] Con el carác-

[64] Cf. Brown, *Hermes the Thief.*
[65] Blake, *The Laocoon Group: The Portable Blake*, pp. 497-98; Rudwin, *The Devil*, p. 246, nota.
[66] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, III, 74; IV, 2077; IX, 835-37, 1131, 1497; X, 850-51, 877, 906-907, 910-11, 916, 928, 935; XXII, 851.

ter diabólico general de los vicios intrínseco en la nueva teología protestante, la usura se convierte en un demonio más que en un pecado. Y Lutero considera un rasgo característico del mundo moderno el hecho de que el Demonio ha agravado la forma de sus ataques, y en vez de actuar como en la Edad Media a través de pequeñas molestias de un espíritu ruidoso, ha hecho de la usura y de la herejía sus principales instrumentos.[68]

El carácter autónomo demoníaco del capitalismo, como lo demoníaco autónomo en su totalidad, es una consecuencia del pecado original, y muestra la estructura de éste. El pecado original consiste en desviarse de Dios hacia otros dioses, más específicamente, en el intento de hacer de uno mismo un Dios. Pero lo demoníaco del capitalismo, en su nivel más profundo, consiste en su esfuerzo por convertirse en Dios y rey de este mundo. "La usura vive segura y brama, como si fuera Dios y señor en todas las tierras". "Por ello no hay peor enemigo de la humanidad sobre la tierra, después del mismo Demonio, que el hombre codicioso y el usurero, porque éste desea convertirse en Dios y señor sobre todos los hombres". El propósito fundamental del propio Satanás es el mismo que el propósito fundamental del capitalismo: convertirse en *princeps mundi* y *deus huius seculi*. Y Lutero ve la definitiva llegada de Satanás al poder en este mundo, en la llegada al poder del capitalismo. La estructura de todo el reino de Satanás es esencialmente capitalista: nosotros somos propiedad del Demonio.[69] Así, la más profunda sentencia sobre el capitalismo es la declaración de que "el dinero es el verbo del Demonio, mediante el cual crea todas las cosas, a la manera en que Dios creó mediante el verbo verdadero".[70] El dinero es, en las palabras del Volpone de Ben Jonson, "el alma del diablo".[71] En la teología de Lutero, el capitalismo, al ser demoníaco, muestra la estructura esencial de lo demoníaco como simio de Dios, *simia dei*.[72]

Por consiguiente, el vínculo psicológico entre el protestantismo y el capitalismo es la noción del Demonio, no de Dios, y sólo puede entenderse a la luz de la nueva *theologia crucis* de Lutero. En principio, es

---

[67] Barge, *op. cit.*, pp. 33-40; Grisar, *Luther*, V, 228; VI, 93; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, X, 897, 906; XXII, 776. Cf. Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXIII, índice, "Wucher", "Wucherer".

[68] Grisar, *Luther*, V, 284; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 777.

[69] Barge, *op. cit.*, p. 37; Obendiek, *op. cit.*, p. 172; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, I, 183; X, 895-97; XX, 2197.

[70] Barge, *op. cit.*, pp. 32, 50.

[71] Jonson, *Volpone*, I, 1, 3.

[72] Cf. Obendiek, *op. cit.*, p. 209; Rudwin, *The Devil*, pp. 120-29; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, III, 499.

consecuencia de la noción luterana de la autonomía objetiva de lo demoníaco, que la servidumbre al capitalismo, como la servidumbre a los tiranos, no puede evitarse más que la servidumbre al pecado original: el Demonio es señor de este mundo. "El mundo no puede seguir adelante sin la usura, la avaricia, el orgullo, la prostitución, el adulterio, el asesinato, sin robar, sin blasfemar de Dios y sin todas las clases de pecados, de otro modo el mundo dejaría de ser el mundo, y el mundo sería sin el mundo y el Demonio sin el Demonio. La usura debe existir, pero malditos sean los usureros". A los que adujeron que esta actitud con respecto de la usura no era realista, dada la preponderancia de ésta, Lutero replicó: "No es nada nuevo o extraño que el mundo sea incurable, maldito, condenado, siempre lo ha sido y siempre lo será". Por eso el capitalismo es la inevitable servidumbre a Satanás, consecuencia del pecado original: "En verdad la especulación sobre el interés es un signo y una prueba de que el mundo se ha vendido a la esclavitud del Demonio por sus abominables pecados".[73]

¿Qué puede hacer entonces el cristiano? Sobre este punto no es posible pretender que Lutero fuera coherente. Algunas veces, en lo que Troeltsch llamaría una actitud sectaria, parece contradecir su propia teología y prescribe la necesidad de evitar completamente la usura, como si el cristiano pudiera evitar la servidumbre de Satanás en este mundo. A veces, con una disposición de adaptarse más prácticamente a este mundo, cae en una casuística esencialmente escolástica a propósito de la usura permisible y no permisible. Pero si consideramos la esencia de su nueva *theologia crucis*, entonces la directiva esencial de Lutero es estar en este mundo pero no pertenecer a él. El mundo es la posada del Demonio y nosotros somos sus siervos cautivos. Pero mientras nuestra carne está entregada al Demonio, nuestro espíritu no lo está. Por ello, "cualquiera que quiera caminar apaciblemente en este mundo, debe ser el convidado del dinero, y el dinero debe ser convidado suyo", y mantener esta actitud desligada, a diferencia de la actitud de los impíos hacedores de dinero. Conservando de este modo libre el espíritu mientras abandona la carne al Demonio, el cristiano, al mismo tiempo que está en inevitable servidumbre de Mammon, es también señor de Mammon.[74]

No se equivocaba Max Weber al recalcar la importancia, para el espíritu del capitalismo, de la crítica de Lutero a las órdenes monásticas

---

[73] Grisar, *Luther*, V, 244; VI, 88, 94, Lutero, *Sämmtliche Schriften*, X, 873.

[74] Obendiek, *op. cit.*, pp. 55, 192; Barge, *op.cit.*, p. 32; Troeltsch, *op. cit.*, II, 473-74; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 1917.

y de la aceptación de este mundo y de sus vocaciones profanas como el lugar donde debía ganarse la salvación.[75] El error fue excluir la crucifixión de la teología luterana de la salvación. El protestante se entrega a su vocación como Cristo se entregó a la cruz. "Llevar la propia cruz fue entendido bajo el papismo como azotarse uno mismo como lo hacen los monjes". Pero, "llevar la cruz significa asumir libremente y soportar cada uno el odio del Demonio, del mundo, de la carne, de los pecados y de la muerte". Por ello "no es necesario que vosotros, como los monjes y los eremitas, llevéis una cruz especial: permaneced con el pueblo y en vuestra ocupación (*Beruf*). Allá el Demonio y el Mundo os harán de sobra llevar la cruz".[76] La entrega protestante a la ocupación y al capitalismo es un modo de entregarse al Demonio y a la muerte.

La historia ulterior de la actitud del protestantismo hacia el capitalismo confirma la importancia de la idea del Demonio. El protestantismo de Lutero se apoyaba en dos premisas psicológicas fundamentales: un reconocimiento realista de que esta vida está bajo el dominio del Demonio y del instinto de la muerte, y la fe religiosa y la esperanza del segundo advenimiento de Cristo, que pondrá fin al dominio de la muerte en la vida y hará visible la gracia. Sólo la esperanza mística hacía soportable el realismo psicológico. El protestantismo posterior perdió la escatología histórica de Lutero, su fe en el fin del mundo y su esperanza de que éste llegaría pronto. Y entonces ya no es psicológicamente posible reconocer de modo realista el dominio del Demonio y de la muerte en este mundo.

Pero al debilitarse este sentido del Demonio, como Troeltsch reconoce: "Las condiciones existentes, que son permanentes porque han sido fundadas por la razón o señaladas por Dios, se vuelven cada vez más las condiciones normales, y la ética cristiana se convierte, como los modernos luteranos dicen cada vez con más frecuencia, 'en la verdad del orden natural'. La obra de la redención consiste cada vez más en la 'glorificación del orden natural creado por Dios'".[77] En otra parte, Troeltsch admite que es la creencia de Lutero en el Demonio y en el fin del mundo lo que lo salva de la interpretación, socialmente conservadora, que le atribuyen los posteriores luteranos.[78] Eliminando al Demonio, las profesiones profanas pueden celebrarse como señala-

[75] Weber, *op. cit.*, pp. 69-71.

[76] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, VII, 304; XIII, 1110.

[77] Troeltsch, *op. cit.*, II, 509.

[78] Troeltsch, *op. cit.*, II, 547, 560.

das por Dios. Aunque las interpretaciones que hacen Troeltsch y Weber de Lutero son falsas, al atribuirle esta actitud a él, Troeltsch reconoce también que es una desviación de Lutero la exaltación de los modernos luteranos de la doctrina de la "ocupación" y la interpretación de ésta como "una cierta consagración religiosa y una sanción de la civilización moderna". Las felices consecuencias de la eliminación del Demonio son celebradas por el protestante Uhlhorn según la cita de Troeltsch: "Con ello el dualismo de la vida presente y de la vida futura, de lo natural y de lo sobrenatural, de lo cristiano y de lo mundano, del perfecto cristiano y del cristiano medio, se ha superado. La ciencia, los negocios y el comercio han obtenido de nuevo su libertad de acción".[79]

Desde el punto de vista de la teología protestante original, la deificación del capitalismo y de la profesión es la deificación del Demonio o, por lo menos, una absoluta confusión entre Dios y el Demonio. Desde el punto de vista psicoanalítico, si el Demonio es la muerte y el capitalismo es el Demonio, entonces la fidelidad del protestantismo moderno al capitalismo significa su completa entrega al instinto de la muerte.

No es casual por consiguiente que Tillich, el teólogo que más ha hecho por encontrar el sentido de lo demoníaco, sea también el teólogo que más ha hecho por apartar al protestantismo de su fidelidad al capitalismo. Tillich se expresa como Lutero cuando habla de "una posesión demoníaca en cuya garra vive la sociedad moderna", y del capitalismo como "el demonio de la economía autónoma", el cual, con el demonio del nacionalismo, supera a todos los demás en importancia para nuestro tiempo.[80] Pero una vez más nos preguntamos a dónde llega la teología neoortodoxa, en vista de que no puede recuperar la escatología histórica de Lutero. El comentador de Tillich, James Luther Adams, dice: "Sólo puede encontrarse una salida para la era actual si los hombres logran liberarse de la 'posesión' de los poderes demoníacos que ahora sostienen y protegen los principios burgueses".[81] Pero, para citar a Tillich, mientras "el principio protestante no pueda admitir la identificación de la gracia con la realidad visible",[82] y no pueda repetir con convicción la tradicional fe cristiana de que llegará el tiempo en el cual la gracia se hará visible, y de que esta meta es el significado de la historia, parece que la teología neoortodoxa seguirá siendo

[79] Troeltsch, *op. cit.*, II, 509n., 570.
[80] Tillich, *The Protestant Era*, p. 168; *The Interpretation of History*, p. 119.
[81] Tillich, *The Protestant Era*, p. 312.
[82] Tillich, *The Protestant Era*, p. XX.

incapaz de expulsar a los demonios, y por ello dará un servicio limitado al instinto de la vida en su lucha contra el instinto de la muerte. Diagnostica, pero no cura.

Comenzamos con la ubicación del momento de la iluminación de Lutero. Demostramos que esta ubicación podía estar vinculada a la teología luterana por medio del carácter anal del Demonio de Lutero. Mostramos después la importancia del Demonio en la teología de Lutero. Por último, mostramos que en la teología de Lutero el capitalismo es una manifestación del Demonio. Tenemos que volver ahora al problema de la analidad. Se trata de saber si en la teología superior de Lutero y en su noción del capitalismo lo demoníaco conserva su carácter anal, o de si el carácter groseramente anal del Demonio en las alucinantes experiencias de Lutero es enteramente distinto de su teología superior. Tenemos que volver al problema de la sublimación.

Estemos o no de acuerdo con la paradoja freudiana de la importancia de la analidad sublimada en la estructura de la civilización, me parece que no puede haber duda de que Lutero toma esencialmente el mismo punto de vista que Freud, y llega a él por su conocimiento del Demonio. Lutero descubre al Demonio en acción siempre que ve lo anal disfrazado (sublimado), y considera como función del Evangelio desenmascarar el disfraz y descubrir detrás de lo anal la sublimación. "El Demonio no se presenta en sus sucios colores negros, sino que se desliza como una serpiente, y se viste lo más hermosamente posible". "Ninguna cosa es tan odiosa para el Demonio como el Evangelio, porque éste lo desenmascara, de tal modo que no puede ocultarse, y todos ven cuán negro es".[83] De aquí que este abusar de Lutero del carácter groseramente anal del Demonio no sea retórica histérica, sino una correcta descripción de su verdadera naturaleza.

Por ello también, cuando Lutero usa imágenes groseramente anales para atacar a sus oponentes, estas imágenes no deben ser criticadas como insultos vulgares o explicadas como parte del "origen campesino" de Lutero: las imágenes anales despojan a los instrumentos del Demonio de su disfraz, para hablar en términos teológicos, o descubren lo anal detrás de la sublimación, para hablar en términos psicoanalíticos. De este modo, para dar sólo algunos ejemplos: "El Demonio nos ha embadurnado en verdad con tontos", "El Demonio ensucia y envenena con su ponzoña el verdadero y puro conocimiento de Cristo", "Los miembros del cuerpo no deben esperar hasta que lo inmundo diga y decrete si el

[83] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* IX, 825, 1288; XII, 1338.

cuerpo está o no sano. Estamos decididos a aprender esto de los miembros mismos y no de la orina, del excremento y de la inmundicia. De la misma manera, no esperaremos al Papa y a los obispos reunidos en concilio para decir: eso está bien. Porque ellos no forman parte del cuerpo, ni son miembros limpios y saludables, sino simplemente lo sucio del mundo de los señores, la mierda salpicada en las mangas y la verdadera inmundicia, porque persiguen al verdadero Evangelio, sabiendo bien que es la Palabra de Dios. Por consiguiente, podemos ver que no son sino inmundicia, hediondez y miembros de Satanás".[84]

Y ya que el Demonio es señor de este mundo, podemos decir, en términos psicoanalíticos, que Lutero considera que la civilización tiene esencialmente una estructura analosádica, que esencialmente está construida por la sublimación de lo anal. Lutero utiliza el verbo *bescheissen* para describir la naturaleza general de los ataques del Demonio, y la función de la gracia es limpiarnos de ellos. Así, Lutero puede describir el drama cósmico de la redención en las siguientes palabras:[85]

> Demos gracias al buen Dios, que puede utilizar de tal modo al Demonio y su perversidad, para que todo sirva a nuestro bien. De otra forma, si todo fuera por su voluntad perversa, nos destazaría con su cuchillo, nos apestaría y nos apuñalaría con su estiércol. Pero ahora Dios lo toma en sus manos y dice: "Demonio, tú eres en verdad un asesino y un espíritu malvado, pero yo te utilizaré para mis fines, tú serás sólo mi podadera, y el mundo, y todo lo que depende de ti, será el abono para mi amado viñedo".

Considerar al Demonio como señor de este mundo, es considerar al mundo como un montón de abono, ver la inmundicia universal: "*Scatet totus orbis*", dice Lutero. La avaricia de Leipzig es obra del Demonio y por lo mismo "inmunda".[86] Y ya que en la escatología histórica de Lutero el mundo fue empeorando en vez de mejorar, él ve que se acerca el fin del mundo bajo la forma de una "lluvia de inmundicias". El segundo advenimiento reducirá las sublimaciones a lo anal, de lo cual están construidas. El Demonio cambia la boñiga en una corona, pero "Cristo, que pronto llegará a Su gloria, las anulará, en verdad no con oro sino con azufre".[87] Y en este mundo, de acuerdo con la nueva *theologia crucis* de Lutero, aunque la gracia pueda conservar limpio el espíritu interior, el cristiano debe entregar su carne a

[84] Grisar, *Luther*, IV, 318-22; V, 238, 239, 303, 324.
[85] Obendiek, *op. cit.*, p. 49. Cf. Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 804.
[86] Grisar, *Luther*, V, 226; VI, 215; Lutero. *Sämmtliche Schriften*, XXII, 232.
[87] Grisar, *Luther*, V, 233, 245, 247, 284.

los más violentos ataques de lo anal. En esto Lutero recoge la visión de Bosch de este mundo como un infierno, en el cual pasamos a través del aparato digestivo del Demonio: "Vivimos en el saco de gusanos del Demonio (*Madensack*)". "No somos más que un gusano en el excremento y la inmundicia, sin nada bueno ni esperanza en nosotros, una repugnante abominación y objeto de desprecio a causa de nuestro repugnante hedor y desprecio por la cruz".[88] Por ello, Lutero expresa su prontitud para dejar este mundo en la fórmula: "Yo soy el cagajón maduro y el mundo es el ano abierto".[89] El ano del mundo es el ano del Demonio.

Aquí vemos, para hablar en términos psicoanalíticos, la identidad última del Demonio como instinto de la muerte y el Demonio como analidad. Podemos ver también que Lutero no se hace ilusiones de que la fe libere al cristiano de la inmundicia universal. Tal posición estaría en contradicción con su concepto fundamental del pecado original. El adentrarse de Lutero en el carácter anal, no significa que no participe del mismo carácter anal. El carácter anal pertenece al reino de la carne, la cual permanece en la servidumbre del Demonio: "El Demonio está atado a mí con poderosas cuerdas". De este modo, podemos suponer, interpretaría Lutero el carácter anal de su propia condena de lo anal. El lenguaje de Lutero al atacar al papado es, como veremos dentro de un momento, groseramente anal. Pero él mismo dijo: "Yo soy el Demonio del Papa".[90]

Lutero aplica su visión general de la civilización como analidad en su estimación de las instituciones sociales específicas concretas, sobre todo de la que conoce mejor, el papado. Aquí, de nuevo, la degeneración del protestantismo moderno difícilmente nos permite reconocer el punto de vista de Lutero, sólo tomándolo muy en serio. En esta época de cordial alianza entre protestantismo y catolicismo, es raro encontrar intelectuales protestantes –los simples fundamentalistas protestantes tienden a conservar la sabiduría de la locura– que conserven la visión con la cual comenzó el protestantismo, la idea del Papa como encarnación del Demonio (*leibhaftiger Teufel*) y como el Anticristo.[91] Y ya que ni la concepción luterana del papado ni su concepción del Demonio

---

[88] Thiel, *Luther*, p. 336; Obendiek, *op. cit.*, p. 193; Lutero, *Sämmtliche Schriften*, IV, 1252.

[89] Grisar, *Luther*, V, 229, 249, 315.

[90] Grisar, *Luther*, IV, 296; V, 337.

[91] Véase toda la sección de *Charlas de sobremesa* sobre: "Von dem Anti-Christ, oder Pabst", *Sämmtliche Schriften*, XXII, 844-935. Cf. *Sämmtliche Schriften*, XXIII, índice, "Pabstthum", "Papisten". Cf. Grisar, *Luther*, III, 141-53; IV, 295-301; VI, 154-61.

se toman en serio, la sustancia de la concepción luterana del papado se ha perdido.

La visión superficial de los protestantes liberales, con su filosofía implícita del progreso, identifica al protestantismo con la época moderna, como lo identifica con el capitalismo, y al catolicismo con la Edad Media. Así, la querella de Lutero con el papado, se convierte en una lucha contra la mano muerta del pasado que obstruye el progreso. Pero, como hemos visto, Lutero no tenía tal idea de progreso, por el contrario, su filosofía de la historia está basada en el axioma de que las cosas van empeorando y de que se acerca el fin del mundo. Y, en consecuencia, el papado no es para Lutero la mano muerta del pasado, sino la representación de las fuerzas demoníacas que están llegando al poder en la Edad Moderna: el Papa es el Anticristo, que llega al acabar el tiempo. El cisma luterano tenía el propósito de separar el protestantismo no de lo medieval, sino del mundo moderno. Una vez más, vemos el cambio profundo de la orientación social del protestantismo, correlativo a la desintegración del satanismo y de la escatología originales del protestantismo.

"El Papa es el Demonio encarnado". "El Demonio es el falso Dios (*Abgott*) del Papa". "El Demonio fundó el papado". "El papado es la Iglesia del Demonio". "El Demonio gobierna el papado entero". "El papado es la más alta autoridad y el más grande poder de Satanás". "El Papa es *Satanissimus*".[92] Estas expresiones no son ornamentos retóricos, sino que reflejan la sobria convicción que hizo posible y necesario el cisma protestante. En definitiva, la convicción luterana de que el papado es obra del demonio se apoya en su rechazo de todas las buenas obras exteriores, es decir, en su convicción de que la realidad visible está bajo el dominio del Demonio. A los ojos de Lutero, el pecado definitivo del papado es su adaptación a este mundo, su intento de espiritualizar este mundo: en términos psicoanalíticos, su sumisión al ideal platónico aristotélico de sublimación. En vista de que Lutero considera que el mal es irremediable en este mundo, hasta el segundo advenimiento, el esfuerzo por espiritualizar este mundo confunde sólo los dos reinos, que de acuerdo con la teología luterana deben permanecer separados, el de la carne y el del espíritu. "El papado ha confundido de tal modo lo temporal y lo espiritual, que ninguno de los dos conservan su propio poder y derecho"."Bajo el papado el

[92] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, I, 1623; IV, 1303; IX, 857; XVII, 1120; XX, 64; XXII, 806, 845, 870.

gran y particular secreto ha sido olvidado, se ha olvidado que el reino de Cristo no es temporal, perecedero, terrenal, sino espiritual".[93]

Pero esta confusión entre las buenas obras y la gracia, entre lo terrenal y lo celeste es, como hemos visto, la más artificiosa treta del Demonio, padre de las mentiras, para asegurarse la sumisión del hombre al mundo y de la carne al Demonio. Por ello, el papado muestra todos los síntomas característicos de la posesión demoníaca. En principio, el papado muestra una voluntad de poder: "Todo lo que Cristo rehusó y evitó, es decir, el dominio mundano, el poder y la gloria, lo persigue el papado con furiosa locura". La estructura de esta pulsión por el poder es esencialmente demoníaca. Como el mismo Demonio, y como el capitalismo, el Papa trata de ser príncipe de este mundo y Dios en la tierra.[94] Pero el dinero es la última palabra poderosa del Demonio, de aquí que el papado revele su sumisión al Demonio en su espíritu capitalista. "El Dios de los papistas es Mammon".[95] Cuando Lutero condena la avaricia de los papas, la afinidad entre el papado y el espíritu del capitalismo aparece particularmente en el carácter comercial de ceremonias tales como la venta de indulgencias. La controversia sobre la venta de indulgencias pone en evidencia el carácter anticapitalista de la Reforma. A los ojos de Lutero: "Los papistas han hecho de Dios un comerciante, que no daría libremente el reino de los cielos por la gracia, sino por el dinero y por las realizaciones humanas". "Bajo el papado el Demonio ha creado un mercado de almas". "El papado ha creado un mercado anual de las misas y de la indulgencia de los pecados".[96] De aquí que el papado muestre también ese otro rasgo estructural que comparten el Demonio y el capitalismo, y, de acuerdo con el psicoanálisis, intrínseco a toda sublimación: el engaño, las mentiras y las trampas. El papado, como iglesia del Demonio, está lleno de mentiras, de hurtos, y de robos.[97]

Pero la estructura de lo demoníaco es esencialmente analosádica. Así, dice Lutero, es la estructura del papado. Esto lo saben todos los lectores de las *Charlas de sobremesa*, excepción hecha de los de las ediciones más severamente expurgadas. Cuanto dice en serios escritos teológicos puede probarse en las ciento y tantas páginas de su manifiesto titulado:

---

[93] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* V, 1144; X, 756.

[94] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* VII, 301; XXII, 845, 875, 896.

[95] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* IV, 1503.

[96] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* II, 107; V, 1017; VII, 1059;XIV, 307.

[97] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* I, 1623; XII, 1284; XVI, 1650-51; XXII, 856, 866, 885, 902, 910, 920, 922, 931.

"Wider das Pabstthum zu Rom, vom Teufel gestiftet".[98] Todo lo que sugerimos es que los hechos no sean suprimidos o reprimidos, y que al texto, como dice la crítica literaria, se le permita hablar por sí mismo. Para señalar de un modo general, sin todos los detalles del original, lo que puede encontrarse en el texto, permítasele sólo decir que el papado es la inmundicia del Demonio, o el Demonio es la inmundicia del Papa. La gloria del Papa es *stercus diaboli*, los decretos del Papa son excrementos del Papa, o del Demonio. La vida monástica es "una letrina y el dulce imperio del propio Demonio". Juega con la palabra *Furz*, sobre todo en conexión con el símbolo del Papa-Asno (*Pabstesel*, *Farzesel*, etc.), para revelar el carácter analosádico de las palabras del Papa. Las palabras del Papa son mentiras (*Lüge*), es decir, vientos, acuñados en moneda. Toda la descripción se basa en la visión de Bosch del mundo como infierno, cuyo centro es el ano del Demonio. "Por la cólera de Dios, el Demonio nos ha apestado con los grandes y gordos asnos de Roma".[99]

Si algo le queda al psicoanálisis, tenemos que lamentar de nuevo la pérdida de la penetración de Lutero en el problema de lo anal. Así, el problema pasó por negligencia al psicoanálisis. La degeneración se planteó bien pronto. Ya en el siglo XVII, un fiel discípulo de Lutero, argumentando nada menos que contra la autoridad de Martín Bucer, que estaba dispuesto a admitir la legalidad de tomar el doce por ciento de interés, escribió: "¿Qué ha ocurrido con el libro del Dr. Lutero, de bienaventurada memoria, dirigido a los ministros al respecto de la usura? ¿Dónde vemos en cualquiera de nuestros países, que se pretenden evangélicos, que alguien rehúse el sacramento del altar, o el santo bautismo a quien practica la usura? ¿Dónde vemos uno de ellos enterrado en el montón de estiércol?"[100]

Aquellos que rechazan el psicoanálisis, bien pueden ofrecernos otra explicación de los hechos aquí considerados. Sólo cuando lo hagan, será posible conocer el valor de la interpretación psicoanalítica al compararla con la otra posible. Nuestro esfuerzo ha ido en otra dirección: a determinar cómo puede interpretarse el psicoanálisis mismo si se aplica a la historia y a la cultura. Por ello, concluimos resumiendo las implicaciones de nuestra investigación respecto de algunas de las cuestiones a las cuales se ha dedicado este libro:

[98] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XVII, 1019-1132.
[99] Lutero, *Sämmtliche Schriften*, XVII, 1019-1132; Cf. XIV, 289; XXII, 848, 880-81, 897, 905. Véase también Grisar, *Luther*, III, 151; IV, 295-305, 319-22; V, 276, 342; VI, 158-59, 195, 201, 364.
[100] Grisar, *Luther*, VI, 98.

1) El Demonio es un término medio que vincula el protestantismo y lo anal. En contraposición a los neofreudianos, lo anal significa la verdadera analidad corporal y no sólo "una actitud en las relaciones interpersonales". En contraposición a los ortodoxos freudianos, el factor patógeno en la analidad no es la educación corporal de las necesidades naturales reales, sino las peculiares fantasías (el Demonio) vinculadas a la zona anal. Por otra parte, estas fantasías no son productos privados o individuales, sino que existen como proyecciones sociales en el mundo de la cultura.[101] La consecuencia es que el factor que precipita en un trastorno psicológico tal como la Reforma Protestante, no es un cambio en los modelos de la educación de las necesidades naturales, sino una irrupción de una materia nueva de las capas más profundas del inconsciente, que se hace posible por una transformación en gran escala de la estructura del sistema de proyección (la cultura). La dinámica de la historia es el lento retorno de lo reprimido.

2) La investigación confirma el postulado teórico de una íntima conexión entre las fantasías anales por una parte y el instinto de la muerte por la otra. Mientras el psicoanálisis ortodoxo está acostumbrado a la noción de que la organización anal es también la organización sádica, su noción de que la organización anal es esencialmente sexual, y la implicación de que en ella Eros adopta a veces formas sádicas, subestima el papel del instinto de la muerte en la organización anal y en la formación de las organizaciones sexuales en su conjunto. Dicho de otro modo, toda la teoría de las organizaciones sexuales, formulada por Freud en los términos de su primera teoría de los instintos, debiera ser revisada en los términos del instinto de la muerte. Recordamos una vez más el argumento de Ferenczi de que las organizaciones sexuales están construidas por la "tendencia regresiva *thalassal*", por ejemplo, el instinto de la muerte.[102]

3) La relación entre el psicoanálisis y la religión no es la simple polaridad entre la ciencia y los pensamientos ilusorios, como sugirió el título de Freud, *El porvenir de una ilusión.* El luteranismo puede explicarse no sólo como teología, sino también como psicoanálisis. Lutero, como un psicoanalista, penetra bajo la superficie de la vida y encuentra una realidad oculta. La religión, como el psicoanálisis, debe decir que las cosas no son lo que parecen ser. Y el psicoanálisis debe admitir que la realidad oculta revelada en la religión es la misma que la

---

[101] Véanse *supra,* cap. XI y XII.

[102] Ver *supra,* cap. IX.

realidad oculta revelada por el psicoanálisis, es decir, el inconsciente. Tanto el psicoanálisis como la religión representan fases en el retorno de lo reprimido a la conciencia humana. El psicoanálisis puede pretender representar una vuelta total de lo reprimido, y la religión sólo una vuelta parcial reformada. La religión percibe lo reprimido sólo bajo forma de proyecciones, tales como el Demonio de Lutero. El yo inconsciente es percibido, pero en una forma enajenada, como el no yo. El psicoanálisis, al llegar al fin de un largo proceso de la retirada de las proyecciones (en la frase de Jung) o "*Entzauberung der Welt*" (en la frase de Max Weber), puede pretender que con su conocimiento del cuerpo y de la base corporal de todo simbolismo, la enajenación está a punto de ser superada y la vuelta de lo reprimido a punto de completarse. Pero esta sabiduría superior no autoriza al psicoanálisis a descartar la religión como neurótica. Como señaló Freud, "en la locura hay no sólo el método, sino también un fragmento de verdad histórica".[103] Si tomamos en serio la actitud de que la historia humana es la historia de una neurosis, entonces el psicoanálisis, a menos que Freud nos haya sido enviado por Dios, está dentro de la neurosis, y la neurosis misma debe tener siempre estos "intentos de explicación y de cura", que Freud al final de su vida llegó a considerar como el único fundamento para una esperanza terapéutica.[104] Pero entonces Lutero debe entenderse como una etapa en el proceso que conduce a Freud. El protestantismo representa de este modo una nueva etapa en la historia humana, una vuelta más completa de lo reprimido. Es verdad que mientras se conserva la represión fundamental, la vuelta de lo reprimido sólo puede tener lugar bajo la condición general del rechazo y de la negación. Por consiguiente, una vuelta más completa de lo reprimido va acompañada de una mayor deformación de la conciencia y de una agravación de la neurosis. Pero, como hemos sostenido en otra parte, el mismo psicoanálisis no es una excepción a esta ley de la evolución de la conciencia bajo las condiciones generales de la represión. El proceso neurótico y el proceso histórico son dialécticos.

4) La más profunda penetración psicoanalítica del protestantismo luterano es desenmascarar y repudiar el camino tradicional de la salvación para el hombre occidental, la sublimación. Éste es el significado psicoanalítico del énfasis puesto sobre el pecado original: no importa cómo se sublime la analidad, la naturaleza humana permanece

[103] CP V, 370.
[104] CP V, 371.

esencialmente inmunda. En esto hay una afinidad entre la actitud de Lutero y la crítica freudiana de la sublimación. Pero el psicoanálisis debe reconocer que Lutero, al repudiar todos los esfuerzos para elevarse por encima del cuerpo, es sin duda más coherente que Freud.

5) La crítica que hace el protestantismo de la sublimación es, sea la causa o el efecto, o lo mismo causa y efecto, una retirada masiva de Eros de las sublimaciones y por ello de la vida de este mundo. Pero ya que la vida de este mundo es la que realmente vivimos, el efecto es entregar esta vida al impulso poderoso del antagonista de Eros, al instinto de la muerte. El protestantismo parece, por tanto, marcar una etapa importante en la historia psíquica de la civilización: el instinto de la muerte se convierte en el amo de la casa. Este hecho psíquico ha sido registrado en la conciencia de Lutero y expresado en las doctrinas de que el Demonio es señor de este mundo y de que vivir santamente es morir santamente.

6) La visión luterana del dominio de la muerte en la vida, es correlativa de la esperanza escatológica de la transformación de la vida en la tierra, y de la transformación del cuerpo humano. La resurrección del cuerpo, en una forma, como dice Lutero, libre de la muerte y de la inmundicia.[105] La escatología de Lutero desafía al psicoanálisis a formular las condiciones bajo las cuales el dominio de la muerte y de lo anal pueden eliminarse. Desafiando de este modo al psicoanálisis, el cristianismo cumplirá la función, propia de toda religión, de expresar la sustancia de las cosas esperadas, la evidencia de las cosas no vistas. Y, al contestar al desafío, el psicoanálisis satisfará su pretensión de dirigir toda la luz de la conciencia sobre lo que hasta ahora sólo había sido visto oscuramente, a través de un vidrio. El psicoanálisis actual no tiene utopías. El protestantismo neoortodoxo actual no tiene escatología. Esta carencia los paraliza a ambos como aliados del instinto de la vida, en esa guerra contra el instinto de la muerte que es la historia humana. Ambos están paralizados en su capacidad de expulsar a los demonios. La competencia entre los dos, por producir una escatología para el siglo XX, es el modo de servir al instinto de la vida, y de traer la esperanza a una humanidad perturbada.

[105] Lutero, *Sämmtliche Schriften,* XII, 961, 963, 1238.

XV
El lucro inmundo

Aurum in stercore quaero.
VIRGILIO[1]

1. Racionalidad e irracionalidad

Uno de los grandes obstáculos con que tropieza el psicoanálisis en su acercamiento al dinero es la íntima conexión que existe entre dinero y racionalidad. Podemos conceder al psicoanálisis una legítima percepción de lo irracional, pero, ¿qué es más racional que el *Homo economicus*? Sabemos por supuesto que el hombre nunca es el *Homo economicus* y, por ello, podríamos permitir al psicoanálisis investigar las desviaciones humanas de ese modelo ideal. Pero los teoremas psicoanalíticos acerca del dinero desconfían de la racionalidad del modelo mismo del cual el dinero es el centro. El vínculo entre el pensamiento del dinero y el pensamiento racional están tan profundamente arraigados en nuestra vida práctica, que parece imposible ponerlos en duda. Nuestra experiencia práctica está articulada en una escuela entera de teóricos de la economía, que definen la economía como "la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre los fines y los medios escasos que tienen otras aplicaciones posibles". La disposición de los medios escasos entre fines en competencia, ¿qué puede haber más racional que eso? En un nivel más filosófico, la sociología, en este punto enunciada con más precisión por Simmel, dice correctamente que el dinero refleja y favorece un tipo de pensamiento abstracto, impersonal, objetivo y cuantitativo, es

[1] Cf. Casiodoro, *Instituciones,* Libro I, Cap. I, Secc. 8.

decir, el tipo de pensamiento de la ciencia moderna, ¿y qué puede haber más racional que eso?[2]

Es un hecho indudable, aunque no ampliamente reconocido, que el instinto del psicoanálisis –porque también éste tiene instintos que reprime– hace lo posible para atacar la racionalidad del cálculo prudencial y de la ciencia cuantitativa. Esto se disimula con el uso de una noción ingenua y tradicional (por consiguiente, no psicoanalítica) del "principio de la realidad" y del "pensamiento de la realidad". Detrás de esta ingenua noción del "pensamiento de la realidad" está la indudable actitud de Freud hacia la ciencia –no podía poner todo en duda–, esa actitud comtiana que consideraba que el hombre pasa a través de las etapas de la magia y de la religión hasta que llega finalmente a la etapa científica, donde es al fin maduro, es decir, donde abandona el principio del placer, se adapta a la realidad, y ha aprendido ya a dirigir la libido hacia objetos reales del mundo externo.[3] Detrás de esta postura cientificista del psicoanalista yace el problema reprimido del psicoanálisis del psicoanálisis mismo.

Existe un vínculo entre el dinero y lo que puede llamarse racionalidad cuantificadora, y los teoremas psicoanalíticos sobre el dinero no tienen ningún sentido si no se les pone en relación con la crítica psicoanalítica de la racionalidad cuantificadora. Esta crítica es un tema integral, aunque torpe, en todas las obras de Freud. Ya sea que lo afirme en los términos de su primera teoría de la libido o en los términos de su teoría posterior del ego. La teoría freudiana deriva el carácter de los impulsos sexuales perversos reprimidos. El carácter calculador prudente, el tipo ideal del *Homo economicus*, es un carácter anal.[4] Hay equivocaciones en la literatura psicoanalítica, pero tomada estrictamente, la teoría freudiana del carácter anal, como la teoría económica clásica, no tiene lugar para el concepto de una disposición prudente excesivamente calculadora. El cálculo prudente, como tal, es un rasgo anal. La teoría del carácter anal es una teoría de lo que Max Weber llamaba el espíritu capitalista, y no sólo de una exageración desviada como es la avaricia.

De aquí que el psicoanálisis no puede honestamente limitarse a ofrecer una explicación de algunas curiosas excrecencias de la economía del

---

[2] Frazer, *Economic Thought and Language*, pp. 29-30; Simmel, *Philosophie des Geldes*, pp. 480-501. Cf. Spengler, *La decadencia de Occidente*, II, 482, 489-90; Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, pp. 122-23.

[3] BW (T y T), 876-77.

[4] CP II, 45-50.

dinero, tales como el atesoramiento de moneda o incluso el fetichismo del oro. Si es al mismo tiempo honesto y valeroso, el psicoanálisis debe ofrecernos francamente una psicología del espíritu capitalista como un todo. Y su psicología del espíritu capitalista contiene la noción de Simmel de la afinidad entre el espíritu capitalista y la racionalidad científica. Freud deduce "el deseo de saber" de fuentes anales, diciendo que "es en el fondo un vástago, sublimado y elevado a la esfera intelectual, del instinto de posesión".[5] Y Ferenczi, el *enfant terrible* del psicoanálisis, y por ello a veces el más profundo, en su discusión de las matemáticas, dice: "El pensamiento es después de todo sólo un medio de impedir un derroche por medio de la acción", de modo que el pensamiento es sólo una "expresión especial de la tendencia a economizar" y, como tal, tiene "su origen en el erotismo anal".[6] La teoría freudiana posterior del ego, consolida la doctrina de que hay un significativo factor irracional en zonas del comportamiento humano que normalmente consideramos dentro del dominio de la razón y de la conciencia. El meollo de la teoría posterior del ego es la noción de que una gran parte del ego es inconsciente y está gobernada por relaciones inconscientes con el id.[7]

El psicoanálisis ataca al gran Dios Ciencia, pero la naturaleza de este ataque requiere una explicación minuciosa. Lo que se examina, y se encuentra en algún sentido mórbido, no es el conocimiento como tal, sino los inconscientes esquemas que presiden la búsqueda del conocimiento en la civilización moderna, específicamente el propósito de poseer o adueñarse de los objetos (Freud), y el principio de la economía de medios (Ferenczi). Y la morbidez que se atribuye a estos esquemas, si se interpreta en el contexto de toda la teoría de la libido puede definirse así: la necesidad de dominar la naturaleza y el pensamiento rigurosamente económico son impulsos parciales del ser humano (el cuerpo humano) que en la civilización moderna se han convertido en los organizadores tiránicos de toda la vida humana. La abstracción de la realidad de todo el cuerpo y la sustitución del impulso abstracto por la realidad total, son inherentes al *Homo economicus*. En contraste, ¿cómo sería una ciencia no mórbida? Sería probablemente erótica en vez de (anal) sádica en su fin. Su fin no sería dominar la naturaleza sino unirse a ella. Y sus medios no serían la economía sino la exuberancia erótica. Y por último, se basaría sobre la totalidad

[5] CP II, 130-31.

[6] Ferenczi, *Final Contributions*, p. 188.

[7] MPP, 20; NA, 94.

del cuerpo y no sobre una parte sólo, es decir, se basaría en el cuerpo polimorfo perverso.[8]

Afirmada de este modo, la crítica psicoanalítica de la racionalidad moderna es menos severa por deslizarse sobre el acento burdamente concreto del psicoanálisis en el ano, y al ano volveremos más tarde. Pero en esta complejidad, vayamos por partes. Esta afirmación moderada es necesaria para obtener una comprensión inicial de lo que los verdaderos problemas del gran mundo del psicoanálisis son en realidad. Porque esta moderada afirmación no reconcilia la crítica psicoanalítica de la racionalidad moderna con el sentido común, pero por lo menos, la pone en relación con las corrientes serias del pensamiento no psicoanalítico.

En el dominio de la ciencia, se relaciona con la filosofía de Whitehead del organismo. La crítica de la abstracción de Whitehead es una crítica de la racionalidad cuantificadora impersonal y abstracta, y su objeción a la abstracción es precisamente que el pensamiento de un impulso parcial llega a equipararse con el todo. Whitehead protesta en su filosofía del organismo contra la racionalidad cuantificadora en favor del cuerpo humano considerado como un todo: "Pero el órgano vivo de la experiencia es el cuerpo vivo como un todo". Y protesta "a favor de su valor", insiste en que la verdadera estructura del cuerpo humano, del conocimiento humano y de los acontecimientos percibidos es erótica, "autogozo" creativo.[9]

El misticismo cristiano y el misticismo poético han protestado también contra el principio de la economía como una violación de Eros o del instinto de la vida. "La exuberancia es la belleza", dice Blake. Y Rilke, defendiendo el arte como un modo de vida:

> En consecuencia, ningún autocontrol o autolimitación para obtener fines específicos, sino más bien un descuidado abandono de uno mismo... Ninguna prudencia, sino más bien una sabia ceguera... Ningún trabajo para adquirir posesiones, silenciosa, lentamente en aumento, sino más bien un continuo derroche de todos los valores variables... Este modo de ser tiene algo de ingenio y de instintivo y recuerda ese periodo del inconsciente mejor caracterizado por una gozosa confianza: es decir, el periodo de la niñez.[10]

Y en tercer lugar, la crítica psicoanalítica de la racionalidad cuantificadora tiene una afinidad con Marx. No con el Marx de *El capital*,

[8] Véanse *supra*, capítulos III y IV.
[9] Whitehead, *Aventuras de las ideas*, pp. 249-50, 281, 289, 332.
[10] Ver *supra*, capítulo V, nota 34.

que reconoce la irracionalidad de la civilización moderna situando su carácter irracional en el "sistema", sino con el Marx de los inicios, de los "manuscritos económico-filosóficos",[11] con su concepto de la corrupción radical de la mente civilizada, designada como "la conciencia enajenada". La conciencia enajenada está en correlación con una economía del dinero. Su raíz es la compulsión de trabajar. La compulsión de trabajar subordina al hombre a las cosas, produciendo al mismo tiempo la confusión en la estimación de las cosas (*Verwertung*) y la subestimación del cuerpo humano (*Entwertung*). Reduce los esfuerzos del ser humano a la codicia y a la competencia (agresión y carácter posesivo, como en el carácter anal). El deseo de dinero toma el lugar de todas las necesidades genuinamente humanas. Así, la aparente acumulación de bienes es en realidad el empobrecimiento de la naturaleza humana, y la moral que le corresponde es la renunciación a la naturaleza humana y a los deseos: el ascetismo. El efecto es sustituir una abstracción, el *Homo economicus*, por la concreta totalidad de la naturaleza humana, y de este modo deshumanizar ésta. En esta naturaleza humana deshumanizada, el hombre pierde el contacto con su propio cuerpo, más específicamente con sus sentidos, con la sensualidad y con el principio del placer. Y esta naturaleza humana deshumanizada produce una conciencia inhumana, cuyos únicos valores son abstracciones divorciadas de la vida real: la mente laboriosa, fríamente racional, económica, prosaica. El capitalismo nos ha hecho tan estúpidos y tan unilaterales que los objetos existen para nosotros sólo si podemos poseerlos o si nos son útiles.[12]

De este modo, Marx encuentra imperfectos al hombre económico y su conciencia en comparación con el ideal de un hombre verdaderamente humano. Compárese con el economista moderno F. H. Knight: "Las relaciones económicas son *impersonales*... Es el mercado, las posibilidades de intercambio, lo funcionalmente real, no los demás seres humanos. Éstos no son ni siquiera medios para la acción. La relación no es ni de cooperación ni de explotación mutua, sino que es absolutamente no moral, no humana".[13]

El gran economista Von Mises trató de refutar la doctrina socialista demostrando que, al eliminar el intercambio, el socialismo hizo el cálculo económico, y por tanto la racionalidad económica, imposibles.

[11] Marx, Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, pp. 42-166.
[12] Marx, Engels, *op. cit.*, pp. 97-99, 102, 104, 130-36, 151.
[13] Knight, *The Ethics of Competition*, p. 282.

"Precisamente porque ningún producto se convertirá jamás en objeto de intercambio, será imposible determinar su valor monetario... El dinero nunca jugará en un estado socialista el papel que juega en una sociedad de competencia al determinar el valor de los productos fabricados. El cálculo en términos de dinero será aquí imposible... No habrá medio para determinar lo que es racional y, por tanto, es obvio que la producción nunca se regirá por consideraciones económicas". Pero si Von Mises tiene razón, entonces lo que él descubrió no es una refutación sino una justificación psicoanalítica del socialismo, como un sistema que por su propia naturaleza trasciende la psicología del *Homo economicus*.

Una de las tristes ironías de la vida intelectual contemporánea, es que la réplica de los economistas socialistas a los argumentos de Von Mises era el intento de demostrar que el socialismo no es incompatible con el "cálculo racional económico", es decir, que podía conservar el principio inhumano de economizar. Más recientemente, Maurice Dobb, en su nueva valoración de toda la controversia, muestra signos de que la economía socialista debe sumergir el cálculo económico en consideraciones de "bienestar". Pero Dobb no aborda en toda su magnitud el problema de establecer esas verdaderas necesidades humanas que comprenden el bienestar, y de construir un nuevo tipo de racionalidad que pueda desechar el *Homo economicus* considerándolo simplemente irracional. Como último recurso, Dobb trata de encontrar un terreno intermedio, y de este modo contamina su socialismo con la sórdida racionalidad del pasado.[14] Los problemas de los "economistas del bienestar" tienen dimensiones psicoanalíticas, se den cuenta de ello o no.

2. Lo sagrado y lo profano

Un segundo obstáculo en el camino del acercamiento psicoanalítico al dinero puede expresarse de modo simple, pero abstracto, como la ausencia de un término intermedio. ¿Qué relación tiene la neurosis con el dinero? Incluso si estamos dispuestos a reconocer la existencia, en el dominio de lo público, de lo social, de lo histórico, de algo que puede llamarse la neurosis universal de la humanidad, no reconocemos el dinero como parte de ella. Si existe una neurosis universal, es razonable suponer que su núcleo es la religión. Podemos por ello tolerar una investigación psicoanalítica de la religión y sin embargo no encontrar

[14] Cf. Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, pp. 55-92; cita a Von Mises en la p. 56.

sentido a un estudio psicoanalítico del dinero. ¿No es el dinero esencialmente profano; no sólo está fuera del dominio de la religión, sino que no es incluso su opuesto?

Nuestros sentimientos dictados por el sentido común han sido articulados por los sociólogos que, de modos diversos, señalan el contraste entre lo sagrado y lo profano como polos opuestos, siempre con el dinero y la racionalidad como síndromes en la *Gestalt* de lo profano. De hecho, la noción del dinero como esencialmente profano está vinculada a nuestra noción de su esencial racionalidad. Por ello, aunque la sociología ha utilizado la antítesis de sagrado y profano para probar la existencia de elementos irracionales en la sociedad, y que Pareto y Durkheim, por ejemplo, han afirmado incluso que la sociedad debe ser siempre una superestructura profana sobre una base sagrada –es decir, que la sociedad nunca se liberará de sus residuos irracionales–, hasta ahora la sociología no ha vinculado el dinero a lo irracional y a lo sagrado. El dinero permanece anclado al dominio de lo profano. Y ya que la esencia del racionalismo moderno, como un todo, es simplemente autónomo de la religión, el dinero como profano es también racional.

Pero este contraste estático entre lo sagrado y lo profano como dos opuestos que se excluyen mutuamente es engañoso, porque no es dialéctico. Lo profano es la negación de lo sagrado, y para Freud como para Hegel la negación afirma su propio opuesto. Aquí las realidades psicológicas se entienden mejor en términos de teología, y fueron percibidas ya por Lutero. El secularismo moderno y su compañero el protestantismo, no anuncian una era en la cual la conciencia humana esté liberada de poderes inhumanos, o en la que el mundo natural se libere de las manifestaciones sobrenaturales. La esencia de la era protestante, o capitalista, es que el poder de este mundo ha pasado de Dios a la negación de Dios, al simio de Dios, al Demonio. Y ya Lutero había visto en el dinero la esencia de lo profano, y por ello de lo demoníaco. El complejo del dinero es lo demoníaco, y lo demoníaco es el simio de Dios. El complejo del dinero es por ello el heredero y el sustituto del complejo religioso, un intento de encontrar a Dios en las cosas.

En términos psicoanalíticos, el moderno secularismo no es liberación del complejo de Edipo, del cual decía Freud que se derivaba la religión, es sólo la transferencia de las proyecciones originadas en el complejo de Edipo del mundo de los espíritus al mundo de las cosas. "La última figura de la serie que comienza con los padres es esa oscura supremacía del Destino", dice Freud, señalando la presencia del complejo de los

padres en el pensamiento profano.[15] Sigue siendo verdad que la religión es el término intermedio que vincula el psicoanálisis a la sociedad. Si debe haber un psicoanálisis del dinero, debe partir de la hipótesis de que el complejo del dinero tiene la estructura esencial de la religión, o, si se quiere, la negación de la religión, lo demoníaco. La teoría psicoanalítica del dinero debe partir de establecer la afirmación de que el dinero es, según la expresión de Shakespeare, el "dios visible"; en la expresión de Lutero, "el Dios de este mundo".[16]

La primera paradoja de la teoría psicoanalítica del dinero es la imputación de irracionalidad. La segunda paradoja es la imputación de un carácter sagrado al complejo del dinero. Esta paradoja requiere también una minuciosa explicación. Ya Marx, de nuevo en los *Manuscritos económico-filosóficos*, comparó el complejo del dinero con el complejo religioso, como dos formas de autoenajenación humana. Marx incluso tomó en consideración la hipótesis de que el complejo del dinero derivaba del complejo religioso, pero sólo para rechazarla decisivamente en palabras que vale la pena considerar:

> Si mi propia actividad no me pertenece, si es una actividad ajena y forzosa, ¿a quién pertenece entonces? A otro ser que no soy yo. ¿Quién es ese ser? ¿Los Dioses? Sin duda parece que en los primeros tiempos, la producción principal, como por ejemplo la construcción de templos en Egipto, en la India, y en México, perteneció al servicio de los dioses, así como el producto perteneció también a ellos. Pero los dioses solos nunca fueron los amos del trabajo. Tampoco lo era la naturaleza. Y qué contradicción habría, en verdad, si mientras más sometiera el hombre a la naturaleza a sí mismo mediante el trabajo, y más aún conforme los milagros de los dioses se hicieran superfluos ante los milagros de la industria, el hombre renunciara a favor de estos poderes al gozo de producir y al gozo del producto. El ser ajeno, a quien pertenece el trabajo y el producto, a cuyo servicio y para cuyo gozo están el trabajo y el producto del trabajo, sólo puede ser el hombre mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, sino que se enfrenta a él como un poder extraño, esto sólo es posible si pertenece a otro hombre fuera del trabajador.[17]

Marx llega casi a reconocer que el trabajo enajenado, obligatorio, es una necesidad psicológica interior. Parece reconocer que si es una necesidad psicológica interior, es lo mismo que decir que es una necesidad debida a los dioses. Se da cuenta de que las primeras formas del capitalismo encajan en la hipótesis de la naturaleza religiosa del

[15] CP II, 265. Cf. CP V, 306.

[16] Shakespeare, *Timon of Athens*, IV, iii, 387; ver *supra* capítulo XIV.

[17] Marx, Engels, *op. cit.*, pp. 102, 106-08.

trabajo enajenado, obligatorio. Pero las implicaciones psicológicas de esta línea de pensamiento son demasiado desconcertantes (por ejemplo, "y qué contradicción", etc.). Y Marx se retira a la posición de que el dato primigenio es la dominación del hombre por el hombre. Al hacer esto, contradice sus propias formulaciones sobre el carácter enajenado, obligatorio, de todo trabajo como tal, así como su formulación de que la propiedad privada se deriva del trabajo enajenado, obligatorio, y no viceversa.[18] Y, por supuesto, la dominación del hombre por el hombre, que requiere una explicación, particularmente en alguien que trata de eliminarla, se deja como definitiva. La categoría última es, podemos presumir, la fuerza, la fuerza que se apropia del trabajo de otro hombre.

Aquí nos encontramos en una de las encrucijadas definitivas de la teoría social. Hemos visto en otra parte que el mismo Freud (con su Padre Primitivo), como Hegel (con su Amo) y Nietzsche (con su Raza Superior) están, como Marx en este fragmento, obligados a postular en última instancia la dominación externa y su afirmación por la fuerza a fin de explicar la represión. Y hemos aducido que adoptar esta línea es renunciar a la explicación psicológica, al sustituir la "fuerza" por la psicología, y perder el hilo del enigma: ¿Cómo puede haber un animal que se reprima a sí mismo?[19] Y no ver la naturaleza de la enfermedad humana es no ver tampoco la naturaleza de la curación. Si la causa de la perturbación fuera la fuerza, "expropiar a los que expropiaron" sería suficiente. Pero si la fuerza no estableció la dominación del amo, entonces quizá el esclavo esté de algún modo enamorado de sus propias cadenas. Si existe una enfermedad psicológica semejante tan profunda, será necesaria una regeneración psicológica más profunda.

Tomar el camino de la explicación psicológica significa que se deriva el complejo del dinero del complejo religioso. El asunto entonces es cómo puede establecerse semejante afirmación. La respuesta, creo, es que la afirmación sólo puede tener valor históricamente. La palabra "derivado" no tiene un significado que pueda comprobarse a menos que signifique históricamente derivado. Entender lo profano es entender su relación con lo sagrado, entender lo civilizado es entender su relación con lo primitivo, o arcaico, o como queramos llamarlo, entender la economía moderna, y el dinero, es entender su relación con la economía arcaica, y el dinero. Pero un acercamiento histórico

[18] Marx, Engels, *op. cit.*, pp. 98, 108, 110-11.
[19] Ver *supra*, capítulo IX.

semejante al dinero, y al ser histórico también filosófico, es precisamente lo que falta en todo el campo de la moderna teoría económica.

Los teóricos de la economía clásica, que asumen la racionalidad fundamental de la actividad económica, asumieron del mismo modo que la actividad económica arcaica era un núcleo de racionalismo profano en un medio supersticioso y por otra parte burdo. Asumieron que la actividad económica era siempre y en todas partes esencialmente la misma en su motivación fundamental. Las actividades económicas estaban gobernadas por motivos económicos, es decir, por el cálculo del ahorro. Habiendo asumido la psicología del cálculo del ahorro, postularon correctamente su correlato sociológico, la institución de la posesión (propiedad). De nuevo desde la psicología del cálculo del ahorro, dedujeron la división del trabajo y su correlato institucional, el cambio por medio del mercado. Así ha escrito Adam Smith:[20]

> En una tribu de cazadores o de pastores, una persona particular hace arcos y flechas, por ejemplo, con más rapidez y destreza que ninguna otra. Con frecuencia los cambia por ganado o por carne de venado con sus compañeros, y acaba por descubrir que de este modo puede procurarse más ganado y carne de venado que si fuera él mismo al campo a cazarla. Considerando su propio interés, por consiguiente, la fabricación de arcos y flechas aumenta hasta convertirse en su principal ocupación.

Y entonces, por último la institución del dinero se derivó de la institución del mercado como medio de cambio o norma de valor.

A pesar de que los relativistas en materia de civilización luchan contra todo intento de generalizar (es decir, no llegan a ninguna conclusión importante), es una generalización certera que los postulados de la teoría económica clásica no tienen relación ninguna con los hechos antropológicos. La economía arcaica no está gobernada por la psicología del cálculo del ahorro. Podemos seguir con toda seguridad a Karl Polanyi, el único economista que afronta los hechos y los problemas que éstos plantean, cuando dice: "Hay un punto negativo en el que los etnógrafos modernos están de acuerdo: la ausencia del móvil del beneficio, la ausencia del principio de trabajar por la remuneración, la ausencia del principio del menor esfuerzo, y sobre todo la ausencia de toda institución separada y diferenciada, basada en motivos económicos".[21] Incluso el

---

[20] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Libro I, Cap. II, p. 22.

[21] Polanyi, *The Great Transformation*, p. 47.

relativista Herskovits no puede evitar las generalizaciones que tienden en la misma dirección. Proporciona numerosos datos para apoyar la afirmación de Polanyi y ninguno para contradecirlo.[22] Y, por otra parte, la economía arcaica incluye a menudo sistemas muy elaborados de propiedad, de división del trabajo y de intercambio.

¿Existe el dinero en el tipo ideal de economía arcaica? La diferencia radical entre la psicología arcaica y la psicología moderna, y por tanto en la terminología, crea dificultades que son muy evidentes en la literatura a este respecto. En cierto sentido, Malinowski tiene razón al decir que si definimos el dinero como se define en la teoría económica moderna, como un objeto que cumple las tres funciones: de ser un medio de cambio, una norma de valor y una reserva de riqueza, entonces en la economía arcaica no existía el dinero.[23] La definición clásica toma la función del medio de cambio como primordial. La razón por la cual no hay nada en la economía arcaica que corresponda al dinero, no es tanto porque el cambio se limite en extensión, sino más bien porque la psicología del cambio arcaico, a menudo muy elaborada, no es la psicología del interés personal y del cálculo del ahorro que supone la definición moderna. Pero una filosofía de la economía no puede considerar la moneda arcaica absolutamente distinta del dinero, lo mismo que una filosofía de la racionalidad no puede satisfacerse con una absoluta distinción entre lo sagrado y lo profano. Se requiere un pensamiento más dialéctico. Y el hecho, reconocido por el propio Malinowski y la mayor parte de los autores que han tratado el tema, es que la economía arcaica distingue un tipo especial de objetos que cumplen una de las tres funciones que se atribuyen al dinero moderno: la de ser un instrumento de acumular y de almacenar bienes.[24] Si el estudio de la economía arcaica muestra que, por lo menos en el sentido histórico, la primera función del dinero es acumular y almacenar bienes, invita a la moderna teoría económica a considerar de nuevo su énfasis tradicional de la función de los medios de cambio. La moderna teoría económica, con sus problemas no resueltos de la teoría del dinero y del porcentaje de interés, bien podría aprovechar la invitación.

Estos bienes que pueden ser acumulados y almacenados, ¿cuáles son? Es bien conocido el hecho de que los objetos característicos escogidos en la economía arcaica para servir como bienes acumulados, y

[22] Herskovits, *Antropología económica.*

[23] Malinowski, "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders", p. 13.

[24] Malinowski, *loc. op. cit.*

por ello designados como "moneda primitiva", son, para el espíritu moderno, curiosos en extremo: conchas, dientes de perro, bandas de plumas, y la famosa moneda de piedra de la isla de Yap.[25] Es decir, los bienes acumulados de la economía arcaica son prácticamente inútiles, y en ese sentido irracionales. Tenemos que apoyarnos en el sentido común y evitar el relativismo ético de la moderna economía utilitarista, con su supuesto del "carácter desordenado de los fines",[26] así como el relativismo cultural de los antropólogos con su supuesto de que es una ley de la razón comportarse en Roma como los romanos. Pero incluso los relativistas culturales oficiales no tienen sentido común. Herskovits escribe: "No hay más que algunos objetos empleados como moneda entre los pueblos iletrados que tengan valor usual además de dar prestigio a los que los exhiben".[27]

¿Qué consideraciones irracionales confieren valor a las conchas, a los dientes de perro y a las bandas de plumas? Herskovits no se equivoca sin duda con su concepto del prestigio, y tiene la ventaja de vincularse con la estructura conceptual de Veblen, que la psicología de la economía, aún por escribirse, no puede permitirse ignorar. Pero creo que podemos ir más lejos y decir que el valor conferido a los objetos inútiles, y el prestigio conferido a su propietario, es mágico, místico, religioso y proviene del dominio de lo sagrado. Por ejemplo, en las Islas Trobriand los "signos de riqueza" son "grandes hojas de hachas ceremoniales", hechas de un material "raro y difícil de obtener", y talladas con "mucho tiempo y trabajo", pero que "difícilmente sirven para cualquier uso real".[28] El propio Herskovits muestra el vínculo íntimo entre el prestigio social y el poder sobrenatural en las culturas iletradas.[29] La única explicación posible es considerar estas monedas arcaicas como ornamentos y derivar su valor de sus fines ornamentales.[30] Pero Laum, en su tratado de los orígenes sagrados de la moneda griega, sostiene correctamente que la ornamentación difícilmente puede aceptarse como una última categoría psicológica, y que los ornamentos son de hecho fundamentalmente amuletos o símbolos mágicos.[31] La razón decisiva, no obstante, para insistir en el carácter sagrado

[25] Herskovits, *Antropología económica*, pp. 238-68; Firth, "Currency, Primitive".
[26] Parsons, *The Structure of Social Action*, pp. 59-60.
[27] Herskovits, *Antropología económica*, p. 214.
[28] Malinowski, *op. cit.*, p. 9.
[29] Herskovits, *Antropología económica*, pp. 439-60.
[30] Firth, *op. cit.*; Simmel, *op. cit.*, pp. 116, 162.
[31] Laum, *Heiliges Geld*, p. 128.

de la moneda arcaica no es tanto el objeto mismo, sino el contexto de su circulación. Todas las autoridades insisten en que la actividad económica arcaica está sumergida en relaciones "no económicas", y todas ellas ponen énfasis en el carácter ceremonial (ritual) de estas relaciones no económicas.[32] Por ello, cuando Firth dice que la moneda primitiva comprende a veces artículos de uso práctico, su afirmación no puede aceptarse en lo que toca al valor.[33] Es verdad que algunas monedas arcaicas, que han sido consideradas como artículos prácticamente útiles, elevadas a un nivel de valor por el proceso de intercambio de utilidades, como lo ha postulado la teoría económica moderna, no se han convertido por ello en moneda. La utilidad es ambigua, muchos artículos útiles tienen además en las culturas arcaicas un valor inútil, sagrado. Esto se aplica sobre todo a la comida, que junto a los propósitos útiles de satisfacer el hambre, puede también ser la sustancia mágica de la comunión o el medio de pagar deudas religiosas (en el sacrificio). Laum ha demostrado que la famosa moneda de ganado de Homero debe de tener su origen no en el papel del ganado como artículo utilitario, sino en la significación sagrada del ganado en el sacrificio y en las comidas rituales (comunión).[34] Compárese lo que dice Herskovits sobre el ganado como riqueza entre los nueres de África Oriental:[35]

> Es sorprendente ver cómo los factores no económicos intervienen en todos los aspectos de su propiedad... El ganado juega un papel importante en la determinación de las relaciones de afinidad... Hechos como éstos, y la manera en la cual participan de la vida religiosa junto a su lugar esencial en diversos rituales, los diferencian de otros tipos de propiedad en uso en este pueblo.

Se sabe desde hace mucho tiempo que los primeros mercados fueron mercados sagrados, que los primeros bancos fueron templos, y que los primeros que emitieron moneda fueron sacerdotes o sacerdotes-reyes. Pero estas instituciones económicas han sido interpretadas como racionales y profanas, si bien originalmente promovidas bajo los auspicios sagrados. El punto decisivo en el alegato de Laum es que las instituciones son en sí mismas sagradas. Laum deriva la misma idea de equivalencia (valor igual) de las tarifas rituales de expiación, la

---

[32] Herskovits, *Antropología económica,* pp. 11, 155-79.
[33] Firth, *op. cit.*
[34] Laum, *Heiliges Geld,* pp. 8-80. Cf. Einzig, *Primitive Money,* pp. 379-86; Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation,* p. 353.
[35] Herskovits, *Antropología económica,* p. 389.

idea misma de un símbolo de valor de los rituales de sustitución simbólica, y la propia idea del precio de la distribución ritual del alimento sagrado. En otras palabras, el complejo del dinero, arcaico o moderno, es inseparable del simbolismo. El simbolismo no es, como Simmel pensó, el signo de la racionalidad, sino el signo de lo sagrado.

Si reconocemos el carácter esencialmente sagrado de la moneda arcaica, estaremos en grado de reconocer el carácter esencialmente sagrado de algunos rasgos específicos del dinero moderno, sin duda el patrón oro y casi sin duda también la tasa de interés. En lo que toca al oro y a la plata, es evidente para el sentido común que su característica sobresaliente es su absoluta inutilidad para todos los propósitos prácticos. John Locke puso el dedo en la llaga con su fórmula de que "la humanidad ha acordado dar un valor imaginario al oro y a la plata".[36]

Medidos por su utilidad racional y por las necesidades humanas reales, no hay diferencia en absoluto entre el oro y la plata de la economía moderna y los dientes de perro o las conchas de la economía arcaica. No hay diferencia entre aquellas grandes ruedas de piedra de la isla de Yap, las cuales, "incluso sumergidas en el mar, siguen siendo símbolos de valor", y el oro enterrado bajo el suelo en Fort Knox.[37] Y que el valor imaginario atribuido al oro y a la plata en la economía moderna deriva del dominio de lo sagrado es algo ya enteramente reconocido por Keynes en el *Treatise on Money*. En el capítulo titulado "Auri sacra fames", Keynes, justamente a mi parecer, considera la historia de la moneda civilizada como originada en la revolución urbana, con la cual comenzó la civilización: "El metal amarillo jamás ha perdido del todo las propiedades mágicas que le atribuyó antiguamente la superchería egipcia".[38]

Keynes reconoce también que la atracción especial del oro y de la plata no se debe a ninguna de las consideraciones racionalistas que generalmente se ofrecen para explicarlo, sino a su identificación simbólica con el sol y con la luna, y al significado sagrado del sol y de la luna en la nueva teología astrológica inventada por las primeras civilizaciones. Heichelheim, la autoridad en economía antigua, está de acuerdo sobre la naturaleza esencialmente mágico-religiosa del valor atribuido al oro y a la plata en el antiguo Oriente Próximo.[39] Laum afirma

---

[36] Locke, *Some considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, en *Works*, V, 22.

[37] Herskovits, *Antropología económica*, p. 264.

[38] Keynes, *Treatise on Money*, II, 289-92.

[39] Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, I, 114-115.

que la relación del valor del oro y la plata permaneció estable durante toda la antigüedad clásica y en la Edad Media e inclusive durante los tiempos modernos a uno contra trece y medio. Es evidente que tal estabilidad en la relación no puede explicarse en los términos de la racional oferta y demanda. La explicación, dice Laum, está en la relación astrológica de los ciclos de sus imágenes divinas, el sol y la luna.[40]

Desde este punto de vista, debe aún escribirse la historia de la moneda. La moneda griega, que contribuyó a la moderna con la institución del sistema monetario, según Simmel era esencialmente sagrada y no se había originado en el mercado sino en el templo.[41] Laum ha ampliado y establecido esta tesis. Pero Simmel y Laum se confunden por la ilusión de que la moneda moderna es profana, y por ello confunden el pasado, al describir como "secularización" un proceso que no es sino una metamorfosis de lo sagrado. Quizá Keynes comparte incluso esta ilusión, aunque considera que la secularización verdadera de la moneda toca aún al futuro. El historiador tiene que dudar de la posibilidad de que exista el capitalismo sin el fetichismo del oro en una u otra forma. De todos modos, el historiador debe concluir que el tipo ideal de economía moderna conserva, en su mismo corazón, la estructura de lo sagrado arcaico. Y una vez más, la dislocación no dialéctica de lo sagrado y de lo profano resulta inadecuada.

La tasa de interés es un "fenómeno altamente psicológico", dice Keynes. Presenta problemas que, a mi parecer, no están aún resueltos en economía: "Es un bicho raro", dice el profesor Robertson.[42] Si bien la noción de que la tasa de interés es el precio de la moneda sería discutible, no es discutible, en mi opinión, que hay un vínculo íntimo entre la tasa de interés y el dinero. Deseo comentar aquí sólo uno de los aspectos que intrigan a los economistas: la curiosa y duradera estabilidad de la tasa de interés. Es común que los economistas busquen fuera de la economía las posibles explicaciones de esto. Hay teorías que lo vinculan con el promedio de crecimiento de las plantas y de los animales o con la duración de la vida humana. F. H. Knight dice que el problema puede discutirse sólo como filosofía o teoría de la historia.[43] Keynes postula la actuación de ciertos "caracteres psicológicos constantes".[44]

[40] Laum, *Heiliges Geld*, pp. 128-29.

[41] Simmel, *Philosophie des Geldes*, p. 176.

[42] Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, p. 202; Robertson, *Utility and All That*, p. 96.

[43] Knight, *Ethics of Competition*, p. 264.

[44] Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, p. 356.

Es posible que la tasa de interés sea un segundo residuo sagrado en el mundo profano de la economía moderna. La estabilidad de los precios es una característica general de la economía arcaica, ya que, como dice Malinowski, los precios están rigurosamente prescritos por la costumbre y no por la oferta y la demanda.[45] ¿No hay un elemento esencial en la determinación por la costumbre, y no por la oferta y la demanda, en la tasa de interés? Pero si esto se admite, es preciso ir más lejos e investigar qué determina la costumbre. La costumbre es, en la teoría sociológica, esencialmente sagrada, y ¿por qué debería ser la costumbre una excepción al determinar la tasa de interés? Recordemos la solución de Laum al enigma análogo de la relación entre el oro y la plata. La institución del interés, como la institución de la moneda basada en el oro y la plata, es contemporánea con la civilización urbana. De hecho, Heichelheim propone considerar la institución del capital de inversión sostenido por el interés como la clave del factor estratégico del desarrollo económico, que se llamó la revolución urbana. Heichelheim busca entonces el origen de la nueva institución económica, y sólo concluye que el origen debe encontrarse en la transformación de los valores religiosos que acompañaron a la revolución urbana.[46]

En un nivel más profundo, el término intermedio oculto que vincula el dinero y todo el dominio de lo sagrado es el poder, el poder social. La teoría económica clásica, con su modelo de la competencia perfecta, ignora el factor del poder. Ruskin no se engañaba –Ruskin, a quien Mumford justamente resucitó como el "economista fundamental del orden biotécnico"–:[47] "La economía mercantil... significa la acumulación, en las manos de los individuos, de los derechos morales o legales, o bien del poder, sobre el trabajo de otros", "Lo que realmente se desea, bajo el nombre de riqueza, es, en esencia, el poder sobre los hombres".[48] La ambigüedad de Karl Marx a este respecto revela uno de los dilemas fundamentales del marxismo. En el primer volumen de *El capital,* parte de establecer un modelo de capitalismo bajo la forma de un sistema autónomo regido por el principio del cálculo del ahorro. Era lógico, por ello, que incorporara a este sistema la noción, para mí errónea, de la teoría económica clásica de que el dinero es fundamentalmente un medio de cambio, que se origina en un mercado donde los

[45] Malinowski, "Primitive Economics", p. 14.
[46] Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte,* I, 114-15.
[47] Mumford, *La cultura de las ciudades*, p. 542.
[48] Ruskin, *Unto This Last*, en *Works*, XVII, 44-45, 46.

que calculan el ahorro se encuentran unos con otros. Pero incluso en este primer sistema, las realidades psicológicas que no encajan en sus postulados psicológicos fundamentales no escapan a su aguda mirada.

Marx observa la actuación de un "deseo de atesorar" que se liga a la forma del dinero y es, por consiguiente, una "codicia de oro", y que es un factor intrínseco en el capitalismo heredado de la etapa precapitalista: "Desde los mismos comienzos del desarrollo de la circulación de mercancías, se desarrolló también la necesidad, y el apasionado deseo, de conservar el producto de la primera metamorfosis... Su crisálida de oro".

Marx señala también el hecho, inexplicable por la teoría del dinero como medio de cambio, de que es intrínseco en la naturaleza del dinero concentrarse en objetos inútiles, y que éste es además un rasgo intrínseco del capitalismo heredado de la etapa precapitalista: "En las primeras etapas de la circulación de mercancías, únicamente el excedente del valor de uso se convertía en dinero. El oro y la plata se convierten así por sí mismos en expresiones sociales de lo superfluo de la riqueza".[49] En esto se acerca Marx a la noción del dinero como prestigio, y al vínculo entre prestigio e inutilidad práctica, "el excedente del valor de uso". Este extraño término, hasta ahora, por lo que yo sé, no ha sido elaborado por Marx. Implica que una psicología del dinero tiene que ser una psicología que puede discriminar entre exigencias inútiles, irracionales, y verdaderas necesidades humanas. Pero, como hemos visto en otro contexto, donde debería haber tal psicología de las necesidades humanas, hay en el marxismo un enorme hueco. La definitiva dirección de esta otra línea de pensamiento en el primer volumen de *El capital,* es la adquisición de prestigio como el valor esencial del dinero, es decir, la esencia del dinero no es su función de cambio, sino de poder. Y Marx dice así: bajo el capitalismo "el poder social se convierte en el poder privado de personas privadas".[50]

Esta otra orientación del pensamiento marxista se elabora en el tercer volumen de *El capital* que, en su conjunto, muestra claramente que Marx se daba cuenta de que había problemas no resueltos en el primer volumen, sobre todo en los tópicos del atesoramiento, y de la acumulación precapitalista, del dinero, y en la tasa de interés. Aquí, la esencia del dinero y del interés emergen más claramente como poder: "Representan en esta forma una autoridad sobre el trabajo de otros"; "El interés es, por consiguiente, la simple expresión del hecho de que el

---

[49] Marx, *El capital,* I, 148-49.
[50] Marx, *El capital,* I, 149.

valor en general... se enfrenta al vivo poder del trabajo como un poder independiente".[51]

Pero en correlación con este énfasis sobre el poder, está el reconocimiento explícito de que la teoría del valor-trabajo del dinero, que es la consecuencia automática de la teoría del excedente del valor de uso del trabajo como medio de cambio y de la teoría económica adoptada en su primer volumen, es errónea. Está el reconocimiento de que el precio del dinero, en el prestar y tomar prestado, no obedece a la ley fundamental para todas las mercancías, es decir, que el precio del dinero se determina no por el valor de uso, sino por el valor de cambio, es decir, la cantidad de trabajo incorporado al objeto, de acuerdo con la teoría del valor-trabajo. Por ello, se reconoce que hay algo de irracional en el interés: "Si debe llamarse interés al precio del capital del dinero, habrá una forma irracional de precio, que varía absolutamente de la concepción del precio de las mercancías". El interés, de nuevo en desacuerdo con la teoría del valor-trabajo, se considera que surge "fuera del proceso de producción", el "fruto de la simple propiedad".[52] De aquí que la verdadera esencia del dinero no se revela por la teoría del valor-trabajo, sino por una teoría de la propiedad, es decir, por el poder. "Pero, ¿cómo se distinguen el oro y la plata de las demás formas de la riqueza? No por la magnitud de su valor, ya que éste está determinado por la cantidad de trabajo concretado en ellos, sino por el hecho de que representan encarnaciones independientes, expresiones del carácter social de la riqueza".[53] El valor del dinero no reside en el valor que le corresponde según la teoría del valor-trabajo. Y, a la recíproca –éste es el punto decisivo–, la teoría del valor-trabajo no contiene la respuesta al problema del poder.

La categoría última de la economía es el poder, pero el poder no es una categoría económica. Marx colma la laguna que surge en su teoría con el concepto de fuerza (violencia), es decir, concibiendo el poder como una realidad material. Hemos sostenido en otra parte que éste es un error decisivo: el poder es, en su esencia, una categoría psicológica. Y para seguir las huellas al poder, entraremos en el dominio de lo sagrado y haremos el mapa: todo poder es esencialmente poder sagrado. Aquí se plantea de nuevo el problema decisivo que es comprender al hombre arcaico y a la economía arcaica. La antropología marxista,

---

[51] Marx, *El capital,* III, 419, 445.
[52] Marx, *El capital,* III, 415-16, 439-40, 443, 716.
[53] Marx, *El capital,* III, 672-73.

con su supuesto de la derivación económica del poder y su supuesto correlativo de que la psicología de la economía es de modo universal la psicología de la apropiación, se ve obligada a negar o a dar escasa importancia a la existencia del poder en la sociedad arcaica. El "comunismo primitivo" se concibe como igualitario en principio. Pero de hecho, citando a Herskovits:[54]

> En las grandes agrupaciones políticas de África y de Indonesia, así como en las sociedades menos complejas de éstas y de otras zonas, se ven funcionar los mismos mecanismos que en las culturas de Oceanía y de América. Pero con raras excepciones, encontramos que en la medida en que lo permiten el sistema económico, el nivel tecnológico de las realizaciones y el cuadro natural, algunos hombres gozan de posiciones más favorecidas que otros.

La línea del desarrollo es continua desde las sociedades más simples hasta las grandes estructuras teocráticas de las primeras civilizaciones. Si el nacimiento de los privilegios sociales señala la Caída del Hombre, la caída no tuvo lugar en la transición del "comunismo primitivo" a la "propiedad privada", sino en la transición del mono al hombre. Y en segundo lugar, los datos antropológicos, de nuevo podemos seguir a Herskovits, muestran el vínculo inherente, en la sociedad arcaica, entre este sector de expansión del privilegio y el sector de expansión de lo sagrado.[55] El privilegio es el prestigio, y el prestigio, en su naturaleza esencial como en la etimología de la palabra, significa engaño y encantamiento. De nuevo, la línea de desarrollo es continua desde el jefe hechicero de las sociedades más simples al sacerdote rey o al dios rey de las primeras civilizaciones, como ya mostró Frazer hace cincuenta años.[56]

El poder era originalmente sagrado, y así permaneció en el mundo moderno. De nuevo, no debemos confundirnos con la neta antinomia de lo sagrado y de lo profano, e interpretar como "secularización" lo que es sólo una metamorfosis de lo sagrado. Si existe una clase que no tiene nada que perder más que sus cadenas, las cadenas que la atan están impuestas por sí mismas, obligaciones sagradas que aparecen como realidades objetivas con toda la fuerza de una ilusión neurótica. La percepción de que la lucha de clases está sostenida por mitos se sobrentiende en la obra clásica de Sorel *Sobre la violencia*.[57] Y por otra parte, la percep-

[54] Herskovits, *Antropología* económica, pp. 481-82.
[55] Herskovits, *Antropología económica*, pp. 439-60.
[56] Frazer, *La rama dorada*, pp. 83-106.
[57] Sorel, *Réflexions sur la violence*, pp. 32, 132.

ción de que la esencia del capitalismo es la dirección magnética del emprendedor fue elaborada en una teoría económica por Schumpeter. Ya Ruskin escribió al margen de su ejemplar de Mill este aforismo: "La industria depende de la voluntad y no del capital".[58] A lo largo de estas líneas, me parece que se puede perseguir una anatomía más profunda, una anatomía psicológica de la civilización moderna. Y el fenómeno subyacente de la dirección fue asimilado al dominio del psicoanálisis cuando Freud publicó su libro sobre la psicología de las masas. El psicoanálisis da el paso final de mostrar el origen de los mitos que apoyan el poder social y las luchas por el poder en la represión del cuerpo humano.

3. Utilidad e inutilidad

Dijimos que era esencial en la naturaleza del dinero que los objetos en los cuales se condensaba la riqueza o el valor fueran prácticamente inútiles, y que este teorema era igualmente válido para la moneda moderna (el oro) y para la moneda arcaica (los dientes de perro). Pero para apoyar este supuesto simplemente apelamos al sentido común. Teníamos que apelar al sentido común, porque no hay una teoría generalmente aceptada que se adapte a esta simple observación. Es una afirmación normativa, y como tal, contraviene la regla prudente de la neutralidad ética, con la cual los economistas y los antropólogos han eliminado las posibilidades perturbadoras que puedan tener implicaciones críticas para sus ciencias. El sentido común sobre este punto refleja nuestros profundos sentimientos humanos y, en lo que toca a la inutilidad del dinero, está apoyado por toda la tradición del pensamiento poético y religioso. Más aún que los físicos, los sociólogos necesitan seguir la advertencia de Whitehead y rectificar su ciencia con los más concretos dictámenes de la poesía. No obstante, es necesaria una ciencia, no sólo una poesía del buen sentido. Y, desde nuestra situación presente, podemos deducir la naturaleza formal de una ciencia económica que podría aceptar la proposición de que el dinero es, en primer lugar, inútil. En la terminología marxista, para considerar el dinero como un excedente del valor de uso, necesitamos una ciencia de los valores de uso, y no una de los valores de cambio. O bien, con más exactitud, la ciencia de los valores de cambio tendría que ser

[58] Ruskin, *Works*, XVII, 176n; Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico;* Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia.* Cf. Spengler, *La decadencia de Occidente,* II, 492-93.

englobada en la estructura más vasta de una ciencia de los valores de uso. Así, la ciencia de la economía tendría la estructura de esa ciencia económica con que Aristóteles diferenciaba el arte de usar el dinero del arte de hacer dinero (crematística) o del arte de la adquisición.[59] Y como la ciencia aristotélica de la economía, la ciencia de los valores de uso tendría que basarse en una ciencia de la naturaleza humana, capaz de distinguir las verdaderas necesidades humanas de las exigencias, neuróticas, del consumidor. Fue su noción de la naturaleza humana la que permitió a Aristóteles hacer la afirmación normativa de que hacer dinero es una perversión innatural. Y por último, en una ciencia de los valores de uso, el problema fundamental no sería la producción sino el consumo, no el ahorro sino la satisfacción: la ciencia sombría se convertiría en la ciencia del gozo. "La verdadera ciencia de la economía política", dice Ruskin, "que es preciso distinguir aún de la ciencia bastarda, como la medicina de la brujería, y la astronomía de la astrología, es la que enseña a las naciones a desear y a trabajar por las cosas que conducen a la vida".[60]

Comenzamos a distinguir el verdadero vínculo entre el psicoanálisis y la economía. Como Aristóteles, el psicoanálisis trata de poner en relación la economía con una noción fundamental de la naturaleza humana. A diferencia de Aristóteles, su noción fundamental de la naturaleza humana comienza por asumir la estructura de una ciencia. Y su teoría científica de la naturaleza humana, se esfuerza por percibir el hacer dinero como lo que Aristóteles sintió que era, una perversión innatural, una neurosis. Además, el psicoanálisis diagnostica la perversión del dinero porque es la ciencia del gozo, del principio del placer. "La felicidad", dice Freud, "es la satisfacción aplazada de un deseo prehistórico. Por eso la riqueza da tan poca felicidad, el dinero no es un deseo infantil".[61] Y por último, en su famosa paradoja, la ecuación del dinero y el excremento, el psicoanálisis se convierte en la primera ciencia que afirma lo que el sentido común y los poetas sabían ya desde hacía mucho tiempo: que la esencia del dinero es su absoluta carencia de valor.

De este modo, llegamos a una tercera paradoja en la teoría psicoanalítica del dinero, y esta paradoja requiere también una minuciosa explicación. Y de nuevo, para explicar la doctrina psicoanalítica tra-

---

[59] Aristóteles, *Política*, I, VIII-X.

[60] Ruskin, *Unto This Last*, en *Works*, XVII, 85.

[61] Freud, *The Origins of Psychoanalysis*, p. 244.

taremos de vincularla con las corrientes paralelas del pensamiento moderno más relevantes. En este caso con la figura decisiva de Veblen. No hay, como dice John Gambs, el más profundo expositor moderno de Veblen, un sistema vebleniano. Es esencial para nuestro problema que una teoría del dinero sea, como Gambs señala, una necesidad imperiosa en el institucionalismo vebleniano. Veblen tenía una extraordinaria penetración psicológica, pero su teoría psicológica fue una improvisación. El mismo Gambs señala que la psicología de Veblen, en sus más penetrantes percepciones, se parece de modo sorprendente a la teoría freudiana. Seguimos la propia sugerencia de Gambs si tratamos de incorporar a Veblen al psicoanálisis.[62] Cuando el meollo del problema económico se convierte no en la producción, sino en el consumo, cuando el meollo del problema sociológico es el enmarañado modelo de las exigencias irracionales del hombre, Veblen es el pionero. Y, por fortuna, las ideas de Veblen han sido ya aplicadas por Herskovits a los datos antropológicos sobre la economía arcaica.

La obra maestra de Veblen está enfocada sobre lo que creo será el problema fundamental que afronte la generación siguiente, el problema del consumo. Los hombres de estado que piensan que no hay problemas psicológicos, que el control sobre las fuerzas productivas y la producción en aumento traerán automáticamente la felicidad, deberían leerlo. Uno de los adelantos hacia el pensamiento de la realidad en el artículo de Dobb sobre "El cálculo económico en una economía socialista" es su reconocimiento (aunque aún no claro) de que los modelos de Veblen sobre el consumo irracional no están restringidos a la economía capitalista.[63]

Para realizar una unión entre la teoría económica y las percepciones de Veblen en las realidades psicológicas del comportamiento económico, es preciso establecer un eslabón, el concepto de excedente económico. El correlato económico del concepto sociológico de Veblen de la clase ociosa, es la existencia de un excedente económico superior al mínimo necesario para subsistir. Volvemos una vez más a la declaración marxista, que el mismo Marx no puede aclarar, de que "sólo el excedente del valor de uso se convierte en dinero". Como resultado de la invención del dinero, dice Locke: "El deseo de tener más que lo que los hombres necesitan altera el valor intrínseco de las cosas, que depende únicamente de su utilidad para la vida del hombre". Debemos recoger la distinción

[62] Gambs, *Beyond Supply and Demand*, pp. 33, 47, 78, 90.
[63] Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, pp. 71-72, 84.

platónica entre la ciudad más elemental, la más necesaria, y la ciudad lujosa. Tenemos que recoger la desesperada insistencia de Thoreau sobre la distinción entre lo necesario y lo superfluo. Thoreau, Platón y Veblen, están todos de acuerdo en que (para usar la terminología psicoanalítica) la neurosis humana está en estrecha relación con el excedente económico. Thoreau dice que el lujo da por resultado el empobrecimiento: "Esa clase aparentemente sana, pero la más terriblemente empobrecida de todas, que acumuló escorias, pero que no sabe cómo usarlas, o cómo librarse de ellas, y de ese modo ha forjado sus propios grilletes de oro y plata".[64] La segunda ciudad de Platón, la ciudad lujosa, se convierte automáticamente en la ciudad inflada, la ciudad enferma que debe ser purificada por el régimen de los reyes filósofos. Y para Veblen, la lógica del ocio es la lógica del "honorable derroche y de la futilidad".[65] Ha llegado el momento de preguntar a los liberales humanistas –que se han planteado como meta, para su honor, "la libertad de la necesidad"– cómo consideran la idea platónica de que la pobreza consiste no tanto en la pequeña propiedad como en los grandes deseos.[66]

La existencia de un excedente económico, o lujo, precede sin duda a la revolución urbana, y es un rasgo común del tipo ideal de economía arcaica. A excepción de Herskovits, sobre este punto hay una notable confusión en la literatura antropológica. El mismo Veblen se confunde al equiparar el lujo con la clase ociosa por una parte, y con el "hábito predatorio de vida" por otra. Como "el hábito predatorio de vida" y la clase ociosa no le parecen primarios, postuló una "estructura arcaica" que carece de éstos y del lujo. Y en la literatura del determinismo económico, los discípulos de Marx que, como él, carecen de una psicología de los valores de uso y por ello de un concepto de excedente de los valores de uso, confunden en el concepto de "necesidades económicas" toda la discriminación entre lo que es económicamente necesario para sobrevivir y otras exigencias económicas, en cierto sentido superfluas. Y, al confundir el excedente económico con el valor de uso en el sentido común marxista (valor de cambio excedente), también ellos, como Veblen, equiparan el lujo y la clase ociosa y por consiguiente, con el punto de vista marxista de las clases, ignoran la existencia de un excedente económico en la economía arcaica que llaman comunismo primitivo.

---

64 Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Libro II, seccs. 36-37; Thoreau, *Walden*, Cap. I; Platón, *La república*, II, 369-73.

65 Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, p. 177.

66 Platón, *Las leyes*, V, 736E.

Pero el hecho es que el animal humano está netamente caracterizado, como especie y desde el origen, por el impulso de producir un excedente. No es verdad que este impulso aparezca sólo cuando es impuesto de modo coercitivo por una clase dominante. En la noción de Veblen de la clase ociosa hay parte de este error. Realmente nunca ha habido una clase ociosa en la historia. El mismo Veblen mostró brillantemente cómo su clase ociosa está incluida en un esquema no de gozo, sino de trabajo ritual, "la exhibición de difíciles y costosas realizaciones en la etiqueta",[67] etc. Hay algo en el alma humana que estimula al hombre al no gozo, al trabajo (*negotium*, no ocio). De este modo, el resultado aquí es el mismo de trabajo enajenado, compulsivo. Postular una íntima compulsión al trabajo, no externamente impuesta, es postular una necesidad interior de producir un excedente. En realidad, ningún otro supuesto puede explicar el fenómeno del progreso tecnológico que los marxistas se ven obligados a atribuir a su etapa de comunismo primitivo. Esa "incesante inclinación a descubrir", que Engels atribuye a la estructura misma de ese trabajo, que según él es la esencia de la especie,[68] es el impulso a producir un excedente.

Hay algo en la estructura del animal humano que le obliga a producir de modo superfluo, pero obviamente, la compulsión se aplicará sólo mientras el animal humano no establezca una distinción entre lo necesario y lo superfluo. Toda una parte del complejo del dinero y la compulsión al trabajo confunden lo superfluo con lo necesario. Esta confusión reina incluso en todas las charlas vagas sobre las "necesidades económicas". Pero la necesidad esencial es la necesidad de comer. Podemos decir, por tanto, que es inherente al complejo del dinero atribuir a lo que no es comida las virtudes que pertenecen a la comida. En la sucinta fórmula freudiana, el excremento se convierte en alimento,[69] pero sigue siendo excremento, como lo descubrió Midas, con su *auri sacra fames*, cuando estuvo hambriento. "Toda la producción *esencial* es para la boca, y es en definitiva medida por la boca", dice Ruskin: "No percibir claramente este hecho es un error capital, que ha producido ricos intereses y beneficios erróneos en los economistas políticos. Sus espíritus están continuamente fijos sobre la ganancia de dinero, y no sobre la ganancia de alimento". Y Ruskin percibe la ganancia de dinero como la persecución de un sueño de la analidad sublimada,

[67] Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, p. 76.
[68] Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, p. 23. Ver *supra*, capítulo II, nota 18.
[69] CP II, 48n.

es decir, "tomar el polvo por la deidad, un espectro por la posesión, un sueño encadenado por la vida".[70] Los incas poseían incluso jardines en los cuales los árboles y las plantas estaban imitados "todos en oro y plata, con sus hojas, flores y frutos, algunos empezando a brotar, otros a la mitad de su crecimiento, y otros que habían alcanzado la madurez. Hicieron campos de maíz con sus hojas, espigas, cañas, raíces y flores, todo imitado con exactitud. La barba de la espiga de maíz era de oro, y todo el resto era de plata, las partes distintas estaban soldadas".[71]

El complejo de lo superfluo invade y corrompe así el dominio del consumo humano. En términos técnicos psicoanalíticos, el complejo anal se desplaza y se funde con el complejo oral. "¿Por qué gastáis el dinero no en pan, y vuestro trabajo no en hartura?" (Isaías). "¡Locos! No saben hasta qué punto la mitad es más que el todo, ni cuánto gozo hay en la malva y en el asfódelo" (Hesiodo).[72] La confusión que resulta se muestra no sólo en el consumidor visionario que exige productos no comestibles que no satisfacen, sino que también la exigencia misma de alimento asume formas de lujo, es decir, superfluas. Esta perversión neurótica de las necesidades no es un producto de la civilización o de la dominación de clase, sino que comenzó en el hombre arcaico. La producción arcaica de alimento, la distribución y los modelos de consumo, como muestran Malinowski y Herskovits,[73] presentan la lógica de lo que Veblen llamó consumo ostensible, es decir, la lógica de lo superfluo irracional. La moderna teoría económica, que acepta como dadas e incuestionables las exigencias que aparecen en el mercado (el carácter casual de los fines), está aceptando como dada e incuestionable la irracionalidad de la exigencia humana y de los modos de consumo. Una vez más, observamos el carácter espurio de la "racionalidad" moderna. Lo que describen en realidad las elegantes leyes de la oferta y la demanda son las cabriolas de un animal que ha confundido el excremento con el alimento y que no lo sabe y que, como la sexualidad infantil, no persigue ningún "fin real".[74] No teniendo un fin verdadero, el deseo de adquirir, como Aristóteles dijo correctamente, no tiene límite. De aquí la premisa psicológica de que un mercado económico no es, como en la teoría clásica del cambio, que los agentes saben lo que quieren, sino que no lo saben. En los países capitalistas

[70] Ruskin, *Unto This Last*, en *Works*, XVII, 101-102; *Munera Pulveris*, en *Works*, XVII, 282-83.
[71] Herskovits, *Antropología económica*, p. 481.
[72] Isaías 55:2; Hesiodo, *Los trabajos y los días*, vss. 40-41.
[73] Malinowski, "Primitive Economics", pp. 8-9; Herskovits, *Antropología económica*, pp. 461-83.
[74] Ver *supra*, capítulo XII, nota 34.

avanzados la publicidad existe para crear demandas irracionales y mantener confuso al consumidor. Sin la confusión del consumidor perpetuada por la publicidad, la economía se derrumbaría. Así, como una vez más vio Ruskin, la ciencia de la política económica debe perpetuar la oscuridad y la ignorancia:[75]

> Por consiguiente, en vista de que la ciencia del cambio está en relación con la ventaja de una de las dos personas que cambian solamente, se funda en la ignorancia y en la incapacidad de la persona opuesta... Por consiguiente, es una ciencia fundada en la ignorancia... Ésta es la única de las ciencias que debe, por todos los medios disponibles, promulgar y prolongar la ignorancia de la parte opuesta... Por ello es, de modo peculiar y único, la ciencia de las tinieblas.

Con la transformación de lo que no tiene valor en valioso, y de lo no comestible en comida, el hombre adquiere un alma, se convierte en el animal que no vive sólo de pan, en el animal que sublima. Por ello, el oro es el símbolo de la quintaesencia del esfuerzo humano por sublimar: "el alma del mundo", dice Jonson. La sublimación de la materia vil en oro, es la locura de la alquimia, y también la locura del heredero casi profano de la alquimia, el moderno capitalismo. Las cosas más profundas de *El capital* de Marx son los lúgubres presentimientos poéticos del misterio de la alquimia y del dinero y del carácter "místico", "fetichista" de las mercancías. "Esta existencia social [representada en oro y plata] asume el aspecto de un mundo más allá de una cosa, materia u objeto, paralelo y exterior a los verdaderos elementos de la riqueza social". "En el caso del capital que produce interés, el carácter autorreproductor del capital, la autoexpansión del valor, la plusvalía, se rodean de todas las características de lo oculto". Los artículos son "echados a la retorta alquimista de la circulación" para "regresar de nuevo en forma de dinero". "La circulación es la gran retorta social en la cual se echa todo para regresar de nuevo como un cristal de oro". "La circulación suda el dinero por todos los poros".[76] La crítica freudiana de la sublimación anuncia el fin de este vuelo de la imaginación humana, el fin de la ilusión de la alquimia, el descubrimiento de lo que las cosas valen realmente, y la vuelta de lo valioso a lo que no tiene valor. En una carta a Fliess, escribe Freud: "Difícilmente puedo decirle cuántas cosas, como un nuevo Midas, transformo en excremento".[77]

---

[75] Ruskin, *Unto This Last*, p. 92.
[76] Marx, *El capital*, III, 673, 715; I, 81-87, 127, 148.
[77] Freud, *The Origins of Psychoanalysis*, p. 240 y nota.

El impulso por sublimar es el mismo que el impulso por producir un excedente económico. ¿Qué hay entonces detrás del impulso por producir un excedente? Marx, para explicar la historicidad del hombre (es decir, para él el progreso tecnológico), atribuye al hombre una estructura psicofisiológica tal, que el acto de satisfacer una necesidad, y de hacer un instrumento para satisfacer una necesidad, provoca una nueva necesidad. Tal supuesto hace al hombre eternamente fáustico e inquieto y por ello excluye la felicidad. Excluye también la posibilidad de una "economía de la abundancia".[78] Esta oscura sombra cubre el tercer volumen de *El capital.* Marx escribe:[79]

> El reino de la libertad no comienza sino en el punto en que se supera el trabajo por la compulsión de la necesidad y de lo que requiere la utilidad externa... Así como el salvaje debe luchar contra la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar su vida y para reproducirse, el hombre civilizado tiene que hacerlo en todas las formas de la sociedad y bajo todos los tipos posibles de producción. Con su desarrollo, el reino de las necesidades naturales se extiende, porque aumentan sus necesidades, pero al mismo tiempo aumentan las fuerzas de producción por las cuales se satisfacen estas necesidades.

En el segundo volumen de *El capital,* Marx dice que "el capitalismo está destruido en sus mismos fundamentos, si admitimos que el móvil de su acción es el gozo en vez de la acumulación de riquezas".[80] Pero la psicología de Marx es incapaz de emancipar al socialismo, o a cualquier otra economía, del móvil de la acumulación, y por consiguiente es incapaz de guiar a la humanidad al gozo. De toda esta pesadilla de progreso tecnológico y necesidades humanas, que se expanden hasta el infinito, sólo una ciencia del gozo puede librarlos. ¿Pero cómo?

Es también nuestro problema el de la división del trabajo. Nadie ha condenado con más fuerza que Marx las consecuencias deshumanizadoras de la división civilizada del trabajo.[81] Es fatal para la libertad, produce en el hombre el desarrollo de una única facultad a expensas de todas las demás facultades, y subdividir las facultades de un hombre es matarlo; produce una monstruosidad mutilada, una patología industrial. La inteligencia se enajena en el proceso como un todo, mientras que el individuo especializado se convierte en estúpido e ignorante. Con menos

[78] Ver *supra,* capítulo II, nota 18.
[79] Marx, *El capital,* III, 954.
[80] Marx, *El capital,* II, 136.
[81] Marx, *El capital,* I, 389, 396-99.

pasión, Durkheim ha demostrado que la división del trabajo no es una consecuencia de la búsqueda de la felicidad por el individuo y no asegura a éste la felicidad. El progreso, obra de la división del trabajo, no tiene nada que ver con la felicidad humana.[82] Durkheim insiste en la antinomia entre la naturaleza determinada de la felicidad humana y las necesidades y la indeterminada meta del progreso, entre el principio de la armonía en la felicidad y los efectos discordantes de la división del trabajo y, subyacente a todo, la antinomia entre felicidad y trabajo. Pero Marx tuvo que reconocer que la división del trabajo es "común a las formaciones económicas de las sociedades más diversas", es "espontánea" y natural. De aquí la sombría conclusión de que "alguna mutilación del cuerpo y del espíritu es inseparable incluso de la división del trabajo como un todo". De aquí que Marx sólo pueda tener la esperanza de reducir los excesos de la patología industrial contemporánea, y Durkheim sólo de regularlos.[83]

La división del trabajo no ha salido del reino de las necesidades económicas en su estricto sentido, sino del reino del excedente económico. Sólo en un nivel muy avanzado de organización, el grupo familiar osa depender de algo que no sea su propia producción en lo que toca a las necesidades económicas. En su descripción de las antiguas comunidades indias, dice Marx: "La parte principal de la producción está destinada al uso directo de la comunidad misma... Sólo el excedente se convierte en mercancía".[84] De aquí el carácter superfluo de los objetos alrededor de los cuales se centró el comercio primitivo, el ámbar en el paleolítico, el oro en el antiguo oriente. De aquí el carácter superfluo del primer especialista, el mago. Con esto volvemos una vez más al carácter sagrado del dinero. Durkheim no pudo vincular la división del trabajo con el excedente económico, y así tendió a concebirla como un principio abstracto de solidaridad social. Y habiéndose asegurado de que no tenía ninguna conexión con la felicidad individual, considera el principio abstracto de solidaridad social como un poder real contra el individuo, no fundado en la psicología del individuo. Otra línea de pensamiento adopta Herskovits, siguiendo a Veblen.[85] Vincula la división del trabajo con el excedente económico, y vincula el excedente económico con el prestigio y con los privilegios, y, como hemos visto, vincula el prestigio y los privilegios con el dominio de lo sagrado. Y es

[82] Durkheim, *The Division of Labor in Society*, pp. 233-55.
[83] Marx, *El capital*, I, 393, 394, 399; Durkheim, *Division of Labor*, pp. 464-73.
[84] Marx, *El capital*, I, 392.
[85] Herskovits, *Antropología económica*, pp. 142, 398, 461-83.

fácil mostrar un continuo desarrollo de la división del trabajo como parte integrante del sector de expansión de lo sagrado superfluo, que llega a su punto culminante en la elaborada organización de la familia divina, con los sacerdotes reyes de las primeras civilizaciones.[86]

"No sólo de pan vive el hombre". Esto era ya verdad para el hombre arcaico. Instintivamente entregado a crear un excedente económico, el hombre arcaico se entregó del mismo modo instintivamente al no gozo, a la represión y al trabajo compulsivo. El complejo psicológico que hizo posible el excedente económico, dirigió del mismo modo este excedente hacia fines irracionales, es decir, sagrados. Este complejo sagrado es el origen de la división del trabajo. Nuestra aceptación de la división del trabajo como racional es parte de nuestra ilusión general de que lo profano es racional: es en realidad una demonolatría. Ya no damos el excedente a Dios. El proceso de producir un excedente cada vez mayor es en sí mismo ahora nuestro Dios. Y ya que Dios es más humano que la civilización, la emancipación del proceso económico del control de Dios completa la deshumanización del hombre. Citemos a Schumpeter: "La racionalidad capitalista no suprime los impulsos sub o supra racionales. Simplemente nos lleva de la mano para suprimir la tradición sagrada o semisagrada".[87] Una liberación genuina de la división del trabajo y del trabajo compulsivo, y el comienzo de una economía de gozo, depende por lo tanto de la liberación del compromiso con lo sagrado superfluo. ¿Pero de qué modo? Debemos explorar más profundamente la naturaleza de este compromiso.

4. Lo debido y el deber

En nuestro tipo ideal de economía arcaica postulamos un principio psicológico del no gozo: en la terminología freudiana, la represión; en la terminología marxista, el trabajo enajenado, compulsivo. Derivamos del principio psicológico del no gozo la institución económica del excedente o de lo superfluo. Hemos visto que esas dos plagas de la economía moderna, el poder y la división del trabajo, son ya inherentes a la economía arcaica, porque son endémicas en el sector de lo superfluo. Por último, hemos visto que el sector de lo superfluo es esencialmente el de lo sagrado.

---

[86] Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte*, I, 106-98.

[87] Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, p. 144.

Pero no es suficiente con postular un principio psicológico del no gozo, nuestra meta es comprenderlo. ¿Es inmutable? ¿Biológicamente dado? ¿O es posible que la humanidad pueda vivir un día para gozar? Hay una pista aparente en la relación entre el principio del no gozo y la devoción a lo sagrado. Reflexiones posteriores, así como la teoría psicoanalítica, sugieren que los dos son lo mismo. Hay un problema: lo superfluo sagrado. Y el problema de lo superfluo sagrado existe ya en la economía arcaica.

Siguiendo a Polanyi, hemos visto ya que la economía arcaica no está regida por la psicología del cálculo del ahorro. Entonces, ¿a qué principio obedece? Polanyi dice que el punto esencial consiste en que:[88]

> La economía humana, por lo general, está sumergida en sus relaciones sociales. El hombre no actúa de este modo para salvaguardar su interés individual en lo que toca a la posesión de bienes materiales, actúa de este modo para salvaguardar su situación social, sus reivindicaciones sociales, sus ventajas sociales. Aprecia los bienes materiales sólo en la medida en que sirven para este fin... El sistema económico funcionará por motivos no económicos.

Y de nuevo Herskovits apoya la generalización. Pero la formulación de Polanyi, aunque refleja exactamente el pensamiento general entre los antropólogos, no responde a la cuestión de la psicología de la economía arcaica. El concepto sociológico de las "relaciones sociales", de las "ventajas sociales", es demasiado vago, y si acaso implica algo es una simple idea funcional de la economía, considerada en una estrecha conexión con todos los demás aspectos de una cultura. Pero la articulación complicada del tipo ideal de *Homo economicus* en la moderna teoría económica, junto con el hecho admitido de su imposible aplicación a toda la zona de la economía arcaica, nos obliga a buscar un tipo ideal de *Homo economicus* arcaico, sabiendo perfectamente que los tipos ideales son ideales y que en la realidad concreta no existe más que la complejidad individual. Polanyi ha percibido esta necesidad y trata de satisfacerla señalando los principios estratégicos de la organización social, que enumera de este modo: la reciprocidad (simetría), la redistribución (centralidad) y la economía doméstica (autarquía). Pero esto es aún sociología, no psicología, y para nuestros propósitos es inadecuado.

La antropología, por lo que yo sé, ha dado sólo un concepto que trata de definir de modo filosófico la esencia de la economía primitiva, y es el del regalo. Fue el ojo filosófico de Malinowski, el que vio por

---

[88] Polanyi, *The Great Transformation*, p. 46.

primera vez cómo en las islas Trobriand el incentivo para trabajar y la división del trabajo se basaban en un elaborado sistema de obligaciones de dar y recibir regalos.[89] La mente filosófica de Marcel Mauss fue la que generalizó el concepto y lo adelantó como la categoría fundamental de la economía primitiva en su conjunto.[90] La categoría del regalo afirma, de hecho más concreta y más fundamentalmente, lo que Polanyi designaba de modo más vago como reciprocidad y redistribución. Podemos hacernos una idea de cómo opera una economía basada en el regalo si estudiamos nuestras fiestas de navidad. Como señala Lévi-Strauss, que intenta explicar los sistemas arcaicos de clan en términos del intercambio de regalos, los regalos de navidad, tan complicados como son ahora en la América capitalista, no indican sino que la psicología de la ganancia en vigor durante todo el año, es anulada por un rito anual reparador que vuelve a la psicología arcaica del regalo.[91]

De este modo, el mito de un comunismo primitivo, como todos los mitos, vuelve a tener un fondo de verdad psicológica. La economía arcaica está regida por la regla de dar y compartir. Pero esta regla es un principio psicológico, y su carácter es enteramente falseado si se interpreta basándose en un principio económico de posesión común. Un concepto tal, introduce en el mundo arcaico nuestra moderna psicología de la propiedad y de la posesión. Trata a la colectividad como a un gran propietario. El hombre sigue siendo el *Homo economicus* interesado, que comparte no porque tiene una disposición intrínseca a dar, sino porque es solamente un copropietario de una empresa colectiva. De aquí el estancamiento y la confusión en el debate de si la economía arcaica era colectivista, en el sentido de la propiedad común.[92] Lo concreto es que la psicología moderna de la posesión se superpone a una psicología más profunda del dar, y está construida, por el proceso de la negación, partiendo de su opuesto arcaico.

La institución arcaica del regalo es la clave de la psicología de todo el sector de lo sagrado superfluo. En la economía arcaica el intercambio de regalos organiza la división del trabajo. El prestigio y el poder son conferidos por la capacidad de dar. Los regalos son sagrados y los dioses existen para recibir regalos (*do ut des*).[93] De aquí que el principio del no gozo, la compulsión para trabajar y para producir un exce-

---

[89] Malinowski, "The Primitive Economics", pp. 1-16.
[90] Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pp. 145-279 ("Essai sur le don").
[91] Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 71-72.
[92] Cf. Herskovits, *Antropología económica*, pp. 496-501.
[93] Malinowski, *op. cit.;* Mauss, *op. cit.*; Herskovits, *Antropología económica*, pp. 155-79, 439-83.

dente económico, están contenidos en la necesidad de dar. Se crea un excedente económico para tener algo que dar, el hombre arcaico no goza porque necesita dar.

Es menester que nos liberemos del prejuicio del *Homo economicus*, según el cual la actividad económica se basa en la psicología del egoísmo utilitario "racional". El postulado psicológico en el cual basó Marx el trabajo y el progreso tecnológico, de que en el hombre la satisfacción de las necesidades engendra siempre nuevas necesidades, postula un egoísmo utilitario. Toda la sociología de Durkheim sobre la división del trabajo gira sobre el axioma: "El deseo de ser más felices es la única fuente individual que puede tomar en cuenta el progreso".[94] Durkheim supone que el dominio de la psicología individual está englobado en la búsqueda de la felicidad, es decir, que es egoísta. Entonces, habiendo mostrado, correctamente, que la división del trabajo no puede derivarse de la búsqueda de la felicidad, él está seguro de que no puede derivarse de la psicología del individuo, y por ello es libre de hipostasiar como una fuerza real la sociedad y un principio sobrenatural de solidaridad. Incluso Mauss, en el ensayo al cual debemos tanto, parece equivocar el problema, porque no está libre del sofisma del egoísmo. De acuerdo con Mauss, el problema fundamental es determinar lo que obliga al beneficiario de un regalo a hacer un regalo a su vez.[95] Supone que el primer donador necesita esta seguridad antes de dar, la seguridad de que no perderá en la transacción. Aquí vemos el supuesto de una psicología del egoísmo. Pero la psicología del egoísmo es incapaz de explicar la institución del intercambio de regalos. Porque el intercambio de regalos en la economía arcaica está ampliamente regido por el principio de la reciprocidad, de tal modo que si el donador no puede perder, tampoco gana. La psicología del egoísmo no puede explicar las actividades que no procuran ganancia, sino simplemente no pérdida. La cuestión no es saber qué obliga al beneficiario de un regalo a devolver otro, sino ¿por qué se hizo el primer regalo? Al fin Mauss tiene que adoptar la misma posición respecto del regalo que adoptó Durkheim respecto de la división del trabajo. El intercambio de regalos es un acto primario de solidaridad social.[96]

Señalar que la concreta institución del regalo crea la solidaridad social es un gran paso adelante y, por consiguiente, que la psicología fundamental de la organización social humana puede estar contenida

---

[94] Durkheim, *Division of Labor*, p. 251.

[95] Mauss, *op. cit.*, p. 148.

[96] Mauss, *op. cit.*, pp. 277-79.

en la psicología del dar. Pero nosotros no comprenderemos ni el regalo ni la organización social, si derivamos simplemente el regalo de un principio de solidaridad social imposible de analizar posteriormente.

¿Cuál es entonces la psicología de la necesidad de dar? Ya hemos postulado un vínculo entre la necesidad de dar y el principio del no gozo: es decir, la psicología del dar nos lleva más allá del egoísmo, más allá del deseo de la felicidad individual, en la frase freudiana, más allá del principio del placer. El intercambio de regalos arcaico (el famoso *potlatch* es sólo un ejemplo significativo) es una amplia negación del concepto de que el móvil psicológico de la vida económica es el egoísmo utilitario. El hombre arcaico da porque necesita perder. La psicología no es egoísta sino de autosacrificio. De aquí el vínculo intrínseco con lo sagrado. Los dioses existen para recibir regalos, es decir, sacrificios. Los dioses existen para satisfacer la necesidad humana del autosacrificio.[97]

En *Más allá del principio del placer,* Freud afirmó la existencia de una función del mecanismo mental independiente del principio del placer, más primitiva que éste, que parece imponer al organismo humano "otra tarea, que debe cumplirse antes que el predominio del principio del placer pueda incluso comenzar".[98] *Más allá del principio del placer* inició la última fase del pensamiento freudiano. El resto de su vida estuvo consagrado a explorar la naturaleza de este otro principio. Su estudio reveló muchos aspectos de éste: la angustia, la repetición de la compulsión, el sadismo y el masoquismo, el sentimiento de culpabilidad, el instinto de la muerte. En el espíritu de Freud estos aspectos estaban todos íntimamente ligados, y en definitiva todos fueron percibidos como manifestaciones del instinto de la muerte. Pensamos que es en esa zona, en el sector del instinto de la muerte, donde reside la psicología de la economía.

Pero, para evitar abordar de una vez todas las complicaciones de la teoría del instinto de la muerte, comenzamos con la hipótesis más limitada de que la psicología de la economía es la psicología de la culpabilidad. Dar es autosacrificio, el autosacrificio es autocastigo. "El trabajo sigue siendo para la mayor parte de los hombres un castigo y un azote", dice Durkheim.[99] Derivar el trabajo del pecado original de Adán es expresar la verdad psicológica. En la institución arcaica del regalo, lo que el donador quiere perder es el sentimiento de culpabilidad.

[97] Cf. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, pp. 350-60.
[98] MPP, 39.
[99] Durkheim, *Division of Labor*, p. 242.

Llegamos así a un nivel ulterior de significación en la paradoja psicoanalítica del carácter anal del dinero. El dinero es la riqueza condensada, la riqueza condensada es la culpa condensada. Pero la culpa en esencia no es limpia. "Los monjes comen el excremento de este mundo, es decir, los pecados", dice Rabelais. "En uno de mis pacientes", dice Abraham, "la idea de comer excremento estaba vinculada con la idea de ser castigado por un gran pecado".[100] El dinero es la culpabilidad humana refinada de escorias hasta que es un puro cristal de autocastigo, pero sigue siendo inmundo porque sigue siendo la culpabilidad.

Freud dice de Dostoyevski que su "carga de culpabilidad ha tomado la forma tangible de una carga de deudas".[101] Generalicemos las indicaciones de la observación de Freud. Los ensayos psicoanalíticos clásicos sobre el dinero y el carácter anal (Freud, Abraham, Ferenczi, Jones) no prestan suficiente atención al factor de la culpabilidad. Sólo Róheim, familiarizado con los datos antropológicos, le hace justicia, aunque desdichadamente en su habitual manera oscura.[102] En realidad, los puntos esenciales de la teoría psicoanalítica del dinero como culpabilidad han sido establecidos por Nietzsche en su ensayo sobre la culpabilidad en la *Genealogía de la moral*. Nietzsche no es sistemático, ni siquiera coherente, y no obstante es el mejor punto de partida.

Comienza por definir al hombre como el "animal que puede prometer", y considera que el verdadero problema del hombre es comprender cómo tal animal ha llegado a existir. La capacidad de prometer supone la pérdida del olvido del pasado natural en los animales, que es la condición para vivir sanamente el presente. La capacidad de prometer supone una constipación insana, neurótica, del pasado: ¡el carácter anal! El hombre no puede "liberarse" de nada. De este modo, mediante la capacidad de prometer, el futuro se une al pasado. Por consiguiente, es lo que da al hombre el poder de calcular y de ser calculable, de deber y de pagar. Es lo que lo hace responsable, es su conciencia.

Nietzsche extiende entonces la interconexión entre moral y economía postulada de este modo, mostrando la identidad estructural entre la deuda y la culpabilidad, el "deber" y lo "debido", el contrato y el deber, el precio y el castigo. Yo descarto, y voy a invertirla, su proposición de que la conciencia deriva del comercio, y descarto también su distinción entre "conciencia" y "mala conciencia". Señala que tanto

[100] Abraham, *Selected Papers on Psychoanalysis*, p. 444.
[101] CP V, 238.
[102] Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien", pp. 384-401.

el sector económico (la relación del acreedor y el deudor) como el sector moral (el imperativo categórico), rezuman crueldad, sadismo. En el sector de lo moral, postula como causa subyacente una represión de los instintos que dirige la agresión hacia el interior y produce la abnegación y el autosacrificio, masoquismo. Vincula todo el complejo a una religión del sadismo y del masoquismo. En el sector de lo religioso, la noción fundamental es que la civilización actual está en deuda con respecto de los antepasados. Nietzsche postula que con la acumulación de cultura (de civilización), el sentido de la deuda contraída con los ancestros (sentimiento de culpabilidad) aumenta, llegando a culminar en el cristianismo, como una teología de una deuda impagable. Y, volviendo a su punto original de partida, la falta de salud del animal que puede prometer, Nietzsche termina relacionando la religión del autosacrificio con la represión de los instintos y con la enfermedad (neurosis).[103]

La importancia de todo este grupo de ideas para la teoría económica puede medirse comparando a Nietzsche con un gran psicólogo de la economía que carece de ellas. El instinto predatorio de Veblen, sadismo, intenta explicar las instituciones económicas sin la noción nietzscheana de la posibilidad de conversión del sadismo y del masoquismo, sin el sentimiento de culpabilidad, sin la represión. Y, por ello, las limitaciones de la noción vebleniana del ocio.

Para introducir el sistema psicoanalítico en las percepciones de Nietzsche, debemos partir de su última idea, el sentido de la deuda a los antepasados. El psicoanálisis puede aceptar la idea de que el sentimiento de deuda a los antepasados es dominante en la religión del autosacrificio. El psicoanálisis puede aceptar la idea de que la religión del autosacrificio es la causa de la vida (y de la economía) de la represión de los instintos y de la renunciación (no gozo), y de que la religión del autosacrificio es acumulativa en sus efectos. Freud explica el proceso en *El malestar en la cultura* mejor que Nietzsche, remitiéndose a otras ideas nietzscheanas, la posibilidad de conversión del sadismo y del masoquismo y la derivación de todo el complejo de la represión del gozo completo de la vida en el presente. La represión del gozo completo en el presente descarga, inevitablemente, la agresión contra aquellos antepasados por cuyo amor se ha producido la represión. La agresión contra los que se ha amado, simultáneamente, es el sentimiento de culpabilidad. Y cuanto más plenamente se paga la deuda con el pasado, más completas son las irrupciones de éste en el gozo de la vida en

[103] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, pp. 668-712.

el presente. Pero entonces se descargan nuevas cantidades de agresión, que traen nuevas cantidades de culpabilidad.

Cualquiera que sea en definitiva la explicación del sentimiento de culpabilidad, adelantamos la hipótesis de que todo el complejo del dinero está arraigado en la psicología de la culpabilidad. "Todo dinero propiamente dicho es un reconocimiento de deuda", dice Ruskin. Observa además que la diosa de la culpabilidad y de la venganza, Tisifone, es una "persona versada en las ramas superiores de la aritmética, y puntual en sus hábitos",[104] es decir, en la terminología freudiana, un carácter anal. Sin duda las lenguas indoeuropeas confirman la observación de Nietzsche de que la semántica de la deuda y del pago (deber) es la semántica de la culpabilidad (lo debido). En vista de que, por razones ya dadas, debemos abandonar la noción nietzscheana (la vieja noción de Adam Smith) de que el comercio es una institución humana originaria, debemos invertir su explicación de los hechos semánticos y derivar el comercio de la culpabilidad. En realidad, la derivación del comercio de la culpabilidad se sigue automáticamente si se acepta la premisa fundamental del carácter sagrado del complejo del dinero, y permite además la equiparación del dominio de lo sagrado con el dominio de la culpabilidad.

Durkheim tenía razón al decir que la división del trabajo, y todo lo que de ella resulta, no deriva del principio del placer, "el deseo de la felicidad individual". Se equivocaba al pensar que la psicología del individuo se resume en el principio del placer. El hombre arcaico da para liberarse del peso de la culpabilidad. Pero *ex hypothesi*, el que recibe tiene también su peso de culpabilidad, y en nuestra economía arcaica ideal, el resultado neto del intercambio de regalos es una estructura de reciprocidad, de simetría y de equilibrio.

¿De qué modo entonces ayuda el don recíproco a liberarse del peso de la culpabilidad? Por supuesto no libera del peso de la culpabilidad, como lo muestra la historia entera del hombre arcaico y moderno. Pero representa el primer intento del hombre por encontrar una solución. La culpabilidad se mitiga al ser compartida. El hombre entra en la organización social para compartir la culpabilidad. La organización social, incluyendo la división del trabajo, es una estructura de culpabilidad compartida. La organización social trae a la conciencia la culpabilidad inconsciente reprimida, en forma deformada, por supuesto. Recordamos la afirmación freudiana de que las ideas inconscientes

[104] Ruskin, *Unto This Last*, pp. 50n, 95n.

sólo pueden hacerse conscientes si se transforman en percepciones externas, es decir si se proyectan en el mundo real.[105] La organización social es una confesión mutua y simbólica de la culpabilidad.

Llegamos de este modo a la noción freudiana de que la organización social está formada por complicidad en un crimen primario, la fraternidad totémica.[106] La lógica del don del regalo, es la misma que la lógica de la comida comunitaria totémica, sobre la cual comentó Freud que sólo mediante la solidaridad de todos los participantes podía apaciguarse el sentimiento de culpabilidad.[107] Todas las ceremonias de distribución de alimento participan de la naturaleza de la comida comunitaria. No es suficiente aceptar, como hace Mauss, la explicación del hombre arcaico, de que los objetos compartidos e intercambiados tienen una cualidad mágica que prescribe su socialización.[108] Su cualidad mágica, como la del alimento totémico, deriva de su relación simbólica con el sentimiento inconsciente de culpabilidad, y la primera exigencia del sentimiento inconsciente de culpabilidad es ser compartido. Del mismo modo, los sistemas arcaicos comunitarios, que están tan íntimamente ligados a la institución del don del regalo, no pueden explicarse por la necesidad abstracta de la organización social, sino por la psicología de la culpabilidad. No es suficiente decir, como Lévi-Strauss,[109] que el tabú del incesto es el fundamento de la organización familiar. Debemos volver a Freud y decir que la culpabilidad del incesto creó la organización familiar.

Pero debemos diferenciarnos inmediatamente de Freud. Para Freud el crimen original era un hecho histórico. Y como es un hecho histórico cuyas consecuencias se reproducen, de acuerdo con Freud, en cada generación, es además un hecho biológico. La posición de Freud es inseparable tanto de su idea de que la "herencia arcaica" consiste en "las huellas de la memoria de las experiencias de las precedentes generaciones",[110] como de su idea de que las organizaciones sexuales infantiles, que son los apoyos corporales del trauma humano fundamental, son biológicamente dadas.[111] De aquí se sigue entonces que el problema de la culpabilidad es insoluble. Freud, que abandonó muchas ilusiones,

[105] YE, 21. Véanse *supra* capítulos XI y XII.
[106] BW (T y T), 915-19.
[107] BW (T y T), 919. Cf. G. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 79.
[108] Mauss, *op. cit.*, p. 159.
[109] Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 9-53.
[110] MM, 159. Véase el capítulo XII.
[111] Ver *supra*, capítulo IX.

no abandonó la de que Adán realmente cayó, y de este modo su fidelidad a la sublimación y a la civilización –las consecuencias del pecado original– se mantienen en el punto esencial. Dada la percepción freudiana de que la civilización se ha construido sobre la culpabilidad y su conocimiento de la lógica de la culpabilidad, el resultado sólo puede ser el completo pesimismo.

Por otra parte, nosotros nos adherimos a la idea de que Adán nunca cayó en realidad, de que los hijos no heredan realmente los pecados de sus padres, de que el crimen primario es una fantasía infantil, creada de la nada por el ego infantil para renunciar, por la represión, a su propia indómita vitalidad (id), de que las organizaciones sexuales están construidas por el ego infantil para reprimir su vitalidad corporal, y de que la vida adulta permanece fija a este mundo de la fantasía infantil, hasta que el ego adulto es suficientemente fuerte para destruir la represión fundamental y entrar en el reino del gozo. "El ateísmo es una especie de segunda inocencia, complemento y suplemento la una de la otra", dice Nietzsche.[112] Sólo una segunda inocencia podía reconocer como una fantasía, como una pesadilla, todo el complejo de la deuda y de la culpabilidad, sólo una segunda inocencia podía ser atea. De nuevo vemos las limitaciones del "racionalismo" pseudoprofano. El problema definitivo no es el sentimiento de culpabilidad, sino la incapacidad de vivir. La ilusión de la culpabilidad es necesaria para un animal que no puede gozar de la vida, para organizarse una vida de no gozo.

Si el complejo del dinero está edificado sobre un sentimiento inconsciente de culpabilidad, es una neurosis. De aquí el simbolismo inseparable del complejo del dinero. Laum adujo que el simbolismo del complejo del dinero debe derivarse de la fuente del simbolismo, el dominio de lo sagrado. Pero el simbolismo de lo sagrado es en sí mismo un misterio. La razón definitiva del simbolismo yace en el inconsciente. La condensación, la transferencia y la sustitución simbólica son, como Freud mostró, los esquemas necesarios por los cuales pasa el inconsciente cuando trata de entrar en la conciencia. El dinero como "valor concentrado", como "símbolo de valor", como "equivalente representativo universal", ha pasado por estos esquemas y viene del inconsciente. Y la razón definitiva por la cual el complejo del dinero no puede prescindir del simbolismo, es que se origina en la negación de la realidad (fantasía) y no tiene, como dijo Freud de las fantasías de la sexualidad infantil, ningún fin verdadero. El dinero es simbólico porque deriva del

[112] Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, p. 709.

sentimiento inconsciente de culpa y porque no hay nada en realidad que corresponda a él. Por ello, podemos decir del dinero lo que Freud dijo de los síntomas (símbolos) producidos por las fantasías inconscientes:[113]

> No debemos, sin embargo, permitirnos jamás la confusión al aplicar a las creaciones reprimidas de la mente la norma de la realidad. Esto daría como resultado la subestimación de la importancia de la fantasía en la formación de síntomas, con el fundamento de que éstos no son realidades, o la derivación de un sentimiento neurótico de culpabilidad de otra fuente, porque no hay prueba de que un crimen se haya cometido en realidad. Estamos obligados a emplear la moneda que corre en el país que visitamos. En nuestro caso es la moneda neurótica.

Toda moneda es moneda neurótica en ese sentido.

Pero toda moneda no es igualmente neurótica, o por lo menos no es neurótica en el mismo sentido. La dialéctica de la neurosis contiene sus propios "intentos de explicación y de cura",[114] estimulados por la incesante presión hacia arriba del inconsciente reprimido y que provocan la vuelta de lo reprimido a la conciencia, aunque en una forma cada vez más deformada, mientras que la represión fundamental, la negación, es mantenida mientras dura la neurosis. La economía moderna se caracteriza por una agravación de la neurosis, que es al mismo tiempo una imagen más completa de la naturaleza de la neurosis, una vuelta más completa de lo reprimido. En la conciencia arcaica el sentido de la deuda existe junto a la ilusión de que la deuda puede pagarse, los dioses existen para hacer que la deuda pueda pagarse. Así, la economía arcaica está encajada en la religión, limitada por la estructura religiosa y suavizada por las consolaciones de la religión, sobre todo, por la supresión de la deuda y del sentimiento de culpabilidad. La conciencia moderna representa un sentimiento de culpabilidad acrecentado, más específicamente una irrupción desde el inconsciente de la verdad, según la cual el peso de la culpabilidad no puede ser pagado. Esto, como vimos en el último capítulo, es el momento de la historia representado por Lutero. En este punto los dioses se retiran a lo invisible (*deus absconditus*). Es la derrota del hombre.

Así, el sentimiento de culpa acrecentado crea la emancipación de los procesos económicos de los controles divinos y de los fines divinos. La secularización de la economía significa el abandono de la confortable

[113] CP IV, 20. Cf. BW (T y T), 874.

[114] CP V, 371.

ilusión de que el trabajo logra la redención. Como dijo Lutero, el hombre no se justifica por sus obras. Y al mismo tiempo, la compulsión de trabajar se conserva y se intensifica. El resultado es una economía dirigida por el puro sentimiento de culpabilidad, no mitigado por ningún sentimiento de redención. Como dijo Lutero, el Demonio (la culpabilidad) es señor de este mundo. Tampoco es la política económica clásica, otra vez de modo deformado, desconocedora de la situación. La teoría del valor-trabajo corresponde a una economía guiada simplemente por la compulsión de trabajar, no mitigada por ningún gozo. Pero el trabajo sin gozo es puramente autocastigo, y por ello es un puro cultivo de la culpabilidad. La ilusión de que Cristo redime se abandona, pero no la ilusión de la caída de Adán, y por ello el hombre debe castigarse con el trabajo. La economía inconscientemente obedece a la lógica de la culpabilidad. El abandono de la ilusión de que el trabajo redime significa la pérdida de la ilusión de los sueños del narcisismo infantil, una capacidad fortalecida para soportar la dura verdad y, al mismo tiempo, un fortalecimiento general del ego. Pero la neurosis continúa, y la dura verdad sólo se hace real con la condición de que sea negada (negación). La noción de Lutero del capitalismo como obra del Demonio admite aún el problema de la culpabilidad en la conciencia, si bien de modo deformado. El "racionalismo" profano y el protestantismo liberal niegan la existencia del Demonio (culpabilidad). Su negación no cambia nada en lo que toca a la economía, que sigue guiándose por el sentimiento de culpabilidad o, más bien, provoca el cambio de que la economía se rige de modo más incontrolable aún por el sentimiento de culpabilidad, porque el problema de la culpabilidad está reprimido por la negación en el inconsciente.

5. El tiempo es dinero

"El tiempo es dinero", dice el proverbio. En la teoría del valor-trabajo, el valor consiste en unidades de tiempo de trabajo. El resultado, de acuerdo con Marx, es que "el tiempo es todo, el hombre no es nada, no es más que el esqueleto del tiempo". Fromm explica: "El capital, el pasado muerto, emplea el trabajo, la vitalidad y el poder vivos del presente".[115] Desde ese punto de vista, el interés es un tributo impuesto a la actividad presente por una realización pasada. Desde otro punto

[115] Marx, *La miseria de la filosofía*, p. 57; Fromm, *The Sane Society*, pp. 94-95, 149.

de vista, la dinámica del capitalismo es posponer el gozo a un futuro constantemente pospuesto. En la expresión de Keynes: "Una lata de mermelada mañana y jamás mermelada hoy"; en la de Ruskin: "El bulbo que produce un bulbo, jamás un tulipán".[116] La tasa de interés ha sido llamada "la impaciencia cristalizada en una tasa de mercado". Schumpeter dice que en el fenómeno del interés "el tiempo mismo se convierte en cierto sentido en un elemento de precio".[117] Por consiguiente, el problema se resume en la fórmula del profesor Hicks: "La tasa de interés es el precio del tiempo".[118]

Los economistas no van a rastrear a ese "bicho raro, la tasa de interés" hasta su guarida, a menos que dejen de reprimir en su conciencia lo que ha ocurrido con el concepto del tiempo. Está siendo cada vez más claro para los físicos, para los biólogos y para los antropólogos de mente filosófica, que Kant tenía razón al decir que el tiempo no era una cosa en sí, sino un esquema de la mente humana, y que Kant se equivocaba al suponer que la mente humana estaba invariablemente dotada de este esquema. Una revisión reciente de la discusión conduce a la conclusión, correcta por lo demás, de que la elección de un esquema del tiempo depende de necesidades biológicas y culturales.[119] El supuesto kantiano de la universalidad del esquema del tiempo, está en correlación con su supuesto de la racionalidad universal del hombre, y el supuesto epistemológico de la universalidad del *Homo rationalis* parece ser realmente ahora el supuesto psicológico de la universalidad del *Homo economicus*. El derrumbe de la noción racionalista del tiempo hace que la teoría actual del tiempo sea relativista de modo cultural e irracional, y el relativismo irracional del tiempo está en conexión con el relativismo irracional de las necesidades humanas. Por ello, el progreso hacia una racionalidad superior en nuestra comprensión del tiempo, depende de una psicología que explore lo irracional en general y, sobre todo, lo irracional en las necesidades humanas. Tal psicología es el psicoanálisis.

El término intermedio entre el psicoanálisis y el tiempo, como entre el psicoanálisis y el dinero, es la religión. Los economistas y los hombres de ciencia deben afrontar el hecho de que al tratar con el tiempo todos ellos tratan con una religión. Esto no escapó a la aguda mirada de Whorf, que abrió los ojos a los antropólogos americanos

[116] Keynes, *Essays in Persuasion*, p. 370; Ruskin, *Unto This Last*, p. 98.
[117] Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico*, página 202.
[118] Robertson, *Utility and All That*, p. 90.
[119] Von Bertalanffy, "An Essay on the Relativity of Categories", pp. 243-63.

sobre la relatividad cultural del sentido del tiempo, que, por ejemplo, los hopi tienen un sentido del tiempo arraigado en valoraciones religiosas.[120] Pero el punto esencial es considerar el sentido del tiempo clásico occidental, el tiempo newtoniano, como una religión, la cual, como todas las religiones, fue tomada por sus adeptos (los físicos y los economistas) como una verdad objetiva absoluta. Una vez más vemos que "el racionalismo profano" es en realidad una religión; la nueva noción relativista del tiempo es en realidad la desintegración de una religión.

La naturaleza religiosa del tiempo estaba ya esbozada en la antítesis de Spengler del tiempo apolíneo y del tiempo fáustico.[121] Pero, para nuestros fines, el mejor punto de partida es la brillante exposición de Mircea Eliade, aunque, como veremos, filosóficamente confusa, de la antítesis entre el tiempo arcaico y el tiempo moderno.[122] El tiempo arcaico es cíclico, periódico, no histórico: el tiempo moderno es progresivo, histórico, continuo, irreversible. Eliade muestra que la periodicidad del tiempo arcaico se basa en una religión de la redención periódica, y que el tiempo moderno progresivo se basa en una religión de una redención definitiva al final de los tiempos, hebrea en origen y a la cual el cristianismo dio su formulación clásica. Una vez más resulta que "el racionalismo profano", en este caso la clásica teoría racionalista del tiempo, es en realidad la prolongación de premisas fundamentales del cristianismo, menos –el punto decisivo– la idea de redención.

Si el tiempo es una noción religiosa, es un objeto propio para la investigación psicoanalítica. "Como resultado de ciertos descubrimientos psicoanalíticos, estamos hoy en condiciones de embarcarnos en una discusión del teorema kantiano de que tiempo y espacio son 'formas necesarias del pensamiento'", escribía Freud en 1920.[123] En realidad, el descubrimiento psicoanalítico fundamental sobre el tiempo se hizo con el descubrimiento inicial del inconsciente: "En el inconsciente el tiempo no existe", "los procesos mentales inconscientes son en sí mismos intemporales", "en el id no hay nada que corresponda a la idea del tiempo".[124] En un capítulo precedente ya hemos deducido de este teorema la conclusión de que un ser humano sano, en el cual el ego y el id estén unificados, no viviría en el tiempo. Dicho de otro

[120] Whorf, *Collected Papers on Metalinguistics,* p. 68.
[121] Spengler, *La decadencia de Occidente,* I, 117-60.
[122] Eliade, *El mito del eterno retorno.*
[123] MPP, 33.
[124] MPP, 33; NA, 99.

modo, el tiempo, arcaico y moderno, es, como el dinero, neurótico y está en correlación con la represión de los instintos.[125]

Bajo condiciones de represión general, la conciencia no puede despojarse del velo del tiempo, y sólo la conciencia mística ha sido capaz de adivinar lo que hay más allá. El psicoanálisis pretende ser un nuevo y científico modo de hacer consciente el inconsciente, pero las dificultades que afronta pueden observarse en el propio fracaso de Freud en lo que toca al problema del tiempo. Al final de su vida escribió: "Siento constantemente que hemos hecho muy poco uso de nuestra teoría del hecho indudable de que lo reprimido permanece inalterable con el paso del tiempo. Esto parece ofrecernos la posibilidad de acercarnos a algunas verdades muy profundas. Pero yo mismo no he hecho ningún progreso ulterior en esto".[126] En 1920 Freud cometió el error de concluir que en vista de que el tiempo no existe en el inconsciente, debe derivarse del sistema consciente: "Nuestra idea abstracta del tiempo parece derivarse enteramente del método de trabajo del sistema de la percepción-conciencia". Y propuso derivarlo de una cierta periodicidad rítmica, inherente al funcionamiento del sistema de la percepción.[127] Y entonces Freud alcanzó un punto muerto. Pero en el mapa psicoanalítico del hombre hay más dominios que el inconsciente y el consciente. Es verdad que el tiempo pertenece al ego, pero al sector inconsciente del ego, es decir, a esas estructuras fundamentales de deformación de la realidad necesarias para sostener y soportar la represión. Lo que Kant tomó por los esquemas necesarios de la racionalidad, eran en realidad los esquemas necesarios de la represión. Lo que la relatividad cultural de los conceptos del tiempo significa en realidad, es que la estructura de la represión fundamental no es inmutable, y es un signo feliz. El verdadero descubrimiento de Eliade es una significativa diferencia entre el hombre primitivo y el hombre moderno en la estructura de la represión.

Si el tiempo pertenece al sector inconsciente del ego, pertenece con los componentes descubiertos en ese sector por el psicoanálisis: el superego (la conciencia, el sentimiento de culpabilidad), los mecanismos de defensa y la estructura del carácter. En realidad, la relación entre el tiempo y este sector inconsciente del ego fue señalada por Freud, aunque no la vinculara a una teoría. Ya antes de 1914, Freud sugirió una conexión entre la institución vigilante de la conciencia y el sentimiento

---

[125] Compárese Eliade, *op. cit.*, pp. 141-62.

[126] NA, 99.

[127] MPP, 34; CP V, 175-80.

del tiempo.[128] En su teoría totalmente desarrollada, el superego es una sombra del pasado perdido, incorporada por la identificación a la personalidad. "Representa más que cualquier cosa el pasado cultural", "reúne en sí mismo las influencias del presente y del pasado", es "un ejemplo del modo en el cual el presente se transforma en pasado".[129] En los términos de Nietzsche, esa deuda con los antepasados que es la conciencia de culpabilidad, y que impide al hombre liberarse del pasado y lo hace capaz de prometer, se forma en la infancia por la identificación con los padres y el deseo de ser padre de uno mismo.

Freud distinguió también el factor tiempo –una estructura "dicrona"– en el mecanismo de defensa que llamó "destrucción", que es definido por Fenichel como sigue: "Se produce algo positivo que es, real o mágicamente, lo contrario de algo que, de nuevo, realmente o en la imaginación, fue hecho antes".[130] Fenichel añade justamente que "la idea de la expiación no es sino una expresión de la creencia en la posibilidad de una destrucción mágica". Por consiguiente, el tiempo tiene que ser construido por un animal dotado del sentimiento de culpabilidad y que trata de expiarlo.

El tiempo es también un factor del mecanismo de defensa que se llama aislamiento. El aislamiento es una técnica para proteger al ego de ser abrumado por sus propios impulsos instintivos, y consiste en fragmentar la experiencia en partes separadas. Los intervalos de tiempo son interpolados, y el resultado es una verdadera obsesión de la rutina, que sirve de protección contra las exigencias de los instintos.[131] Como señaló Lucile Dooley,[132] este método de preservar al ego contra los instintos está particularmente desarrollado en el hombre occidental moderno. En la terminología de Whitehead, la materialización y la idolatría del tiempo sostienen el carácter abstracto de la vida occidental moderna y la protegen contra el carácter concreto de los instintos. Pero la fragmentación del tiempo por el aislamiento lo divide en unidades que pueden ser "contadas", que son "valores", que pueden ser "ahorradas", precisamente como la propiedad y el dinero. El fin principal de la división del trabajo, dice Adam Smith, es ahorrar tiempo. Por ello, el mecanismo de defensa del aislamiento prepara el camino a aquéllas satisfacciones particulares del id, que son tan caras al carácter anal.

[128] CP IV, 54n. Cf. CP IV, 152-70.
[129] EP, 79-80. Cf. YE, 46; CP V, 308-12.
[130] ISA, 74-75; Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, p. 153.
[131] ISA, 76-77; Fenichel, *op. cit.*, pp. 155-56, 284.
[132] Dooley, "The Concept of Time in Defence of Ego Integrity", pp. 13-23.

En realidad, el vínculo entre tiempo y dinero es más estrecho de lo que parece. Lucile Dooley mostró que los objetos tienen que ser considerados como tiempo cristalizado para ser poseídos como propiedad. En este punto la teoría del valor-trabajo-tiempo se acerca al psicoanálisis. Y, desde otro punto de vista, Spengler mostró la conexión entre tiempo apolíneo y dinero apolíneo, entre tiempo fáustico y dinero fáustico.[133] Por ello, aunque Freud no lo hiciera, Abraham y Jones introdujeron en el dogma psicoanalítico clásico la paradoja de que no sólo el dinero, sino también el tiempo es excremento, y tienen historias de casos para probarlo.[134]

Por último, para completar este estudio de la investigación psicoanalítica del tiempo, debe establecerse un vínculo entre el tiempo y el instinto de la muerte. Si el instinto de la muerte merece su nombre, debe tener algo que ver con el tiempo. Freud postuló específicamente un vínculo particular entre el instinto de la muerte y la compulsión de la repetición.[135] La compulsión de la repetición, como el mecanismo de defensa de la destrucción, como la periodicidad rítmica postulada por Freud en la percepción, es una estructura temporal. La separación, el acto decisivo en el mecanismo de defensa del aislamiento, es también una manifestación del instinto de la muerte.[136] El vínculo entre el tiempo y el instinto de la muerte ha caído en el olvido general del instinto de la muerte en la literatura psicoanalítica.[137] En un capítulo precedente tratamos de desarrollar la conexión entre el instinto de la muerte y la negación, y entre la negación y el sentido del tiempo.

La teoría psicoanalítica del tiempo no es coherente. Nada en el psicoanálisis es coherente, excepto lo que reunió el maestro, y sobre este problema fue negligente. Pero han sido desarrolladas percepciones separadas hasta el punto de que pueden utilizarse. Estamos así en condiciones de explotar el teorema del vínculo entre tiempo y "destrucción": el tiempo es un esquema necesario para la expiación de la culpa. La filosofía occidental comenzó con la sentencia de Anaximandro: "A aquello de donde nacieron, vuelve su destrucción, de acuerdo con su deuda [o 'destino', o 'necesidad', la palabra griega es de una ambigüedad

---

[133] Spengler, *La decadencia de Occidente,* II, 486-93.

[134] Abraham, *Selected Papers,* pp. 384-85; Jones, *Papers on Psychoanalysis,* pp. 671-72. Cf. Fenichel, *op. cit.,* p. 282.

[135] MPP, 45-52.

[136] Ver *supra,* capítulo IX.

[137] Algunas buenas intuiciones y mucha confusión en la poesía barroca de Harnik, "Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühl", pp. 32-57.

muy significativa], porque ambos se justifican y pagan por su injusticia de acuerdo con el orden del tiempo". La sentencia está saturada de economía, pero su origen es la religión de la culpa, en la cual se origina el esquema del tiempo. El problema está equivocado en las formulaciones existencialistas de Eliade. El problema no es la carencia de significado de la existencia profana, o su absurdo, ni el carácter pecaminoso de la existencia histórica, ni el terror de la historia. El problema verdadero es el sentimiento de culpabilidad de la especie humana, que provoca la pesadilla de la historia y los ritos expiatorios de regeneración cíclica y de redención mesiánica.

No debe idealizarse al hombre arcaico atribuyéndole el poder de eliminar el tiempo y de "vivir en un continuo presente".[138] No es la religión de la expiación, sino solamente la eliminación de la culpabilidad, la que puede eliminar el tiempo. El hombre arcaico experimenta el sentido de culpa, y por ello del tiempo, por eso hace tan complicados esfuerzos, una vez al año, para eliminarlo. "El sujeto principal de una imagen o de un pensamiento reprimido puede abrirse camino hasta la conciencia, con la condición de que sea negado".[139] En realidad, el mecanismo de defensa de la destrucción es un caso particular de mecanismo de defensa de la negación. Y como mostró Freud, la negación está siempre acompañada de la afirmación de lo negado y, por consiguiente, da por resultado una grieta en el ego.[140] En el hombre arcaico, y en el tiempo arcaico, la división en el ego toma el carácter institucional en la invadente dialéctica, expuesta por Durkheim entre lo sagrado y lo profano.[141] La distinción de Eliade entre tiempo arcaico y tiempo moderno sigue viva, pero debe entenderse como una representación de diferentes estructuras de culpabilidad. En el hombre moderno el sentimiento de culpa ha aumentado hasta el punto de que no es ya posible expiarlo en ceremonias anuales de regeneración. La culpabilidad es por ello acumulativa y, por consiguiente, el tiempo es acumulativo. La expiación anual de la culpabilidad, como muestra Eliade, aseguraba que la sociedad arcaica no tenía historia. La culpabilidad acumulada impone a las sociedades modernas un destino histórico. Los pecados de los padres caen sobre los hijos inclusive hasta la tercera y la cuarta generación. Y el esquema de la culpabilidad acumulativa y del tiempo acumulativo hace posible la economía del interés compuesto.

[138] Eliade, *El mito del eterno retorno,* pp. 53-54, 79, 86, 157.
[139] CP V, 182.
[140] CP V, 200,372-75; EP, 73-76.
[141] Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life,* pp. 38-42.

El tiempo fáustico y el dinero fáustico, para usar la metáfora de Spengler, son el tiempo y el dinero de los condenados que no serán redimidos.

6. Dar y tomar

La culpabilidad acumulativa trastorna la economía arcaica del don del regalo. El principio de reciprocidad es inseparable del tiempo cíclico, mientras que en el tiempo acumulativo las cuentas nunca están saldadas. La primera solución al problema de la culpabilidad que consiste en compartir ésta (la fraternidad totémica), ya no es adecuada. Pero el tiempo acumulativo, que trastorna la vieja solución al problema de la culpabilidad, aporta una nueva solución que es acumular las pruebas de expiación, el excedente económico. El prestigio y el poder, siempre ligados al virtuosismo en las artes de la expiación, se confieren ahora no por dar o por tomar, sino por poseer. La necesidad de compartir la culpabilidad es en cierto grado trascendida. Al acumular posesiones, el individuo carga su propio peso de culpabilidad y niega de este modo la primera solución. La psicología moderna de la necesidad de tomar está construida por el proceso de la negación, fuera de su contrario arcaico: el don. Así, el individuo (y el excedente económico) está liberado en cierta medida de la obligación arcaica de integrarse en el grupo social. El nuevo esquema de posesión, igualmente cargado de culpabilidad, inaugura el modelo predatorio que describió Veblen, y transforma el masoquismo arcaico en el sadismo moderno.

Al mismo tiempo, el nuevo esquema impone al ser humano un segundo grado de deshumanización. El hombre arcaico, para mitigar su sentido de culpabilidad, utilizó su libertad, su excedente, para construir la sociedad, y se escondió él mismo en el grupo. El individuo posesivo se emancipa en cierto grado del grupo, pero huye siempre de sí mismo, su esencia pasa ahora a las cosas, a su propiedad (considérese la etimología de la palabra "propiedad"). La compulsión de trabajar permanece, la vida permanece como un ejercicio para superar la culpabilidad. Las acumulaciones de propiedades son signos exteriores y visibles de una gracia interior y espiritual. Son también la vida del hombre. Y al ser la vida del hombre, las cosas se vuelven vivas y hacen lo que al hombre le gustaría hacer. Las cosas se convierten en el Dios (en el padre de sí mismo) que a él le gustaría ser: el dinero *produce*. La institución del interés presupone no sólo el tiempo acumulativo, sino también la transferencia del complejo paternal del grupo totémico a la posición totémica,

al dinero. Así, el dinero en la economía civilizada llega a tener un valor psíquico que nunca tuvo en la economía arcaica.

De este modo, llegamos a un nivel ulterior de significación en la ecuación del dinero y del excremento. El dinero es la materia inorgánica muerta, que se ha hecho viva al heredar el poder mágico que el narcisismo infantil atribuye al producto excremental. Freud señaló que era parte integrante del complejo anal simbólico comparar las heces con el pene.[142] La fantasía infantil de convertirse en padre de sí mismo primeramente lleva a hacer uso mágico de los objetos en vez de su propio cuerpo, cuando se vincula ese objeto que es y no es parte de su propio cuerpo: las heces. El dinero hereda la magia infantil del excremento y entonces es capaz de engendrar y de tener hijos: el interés es un incremento (v. el griego *tokos*, el latín *faenus*, etc.).[143]

Este individualismo emergente tiene otras complicadas y oscuras dimensiones psicológicas.[144] En el lenguaje psicoanalítico, parece implicar una restructuración del núcleo del complejo de culpabilidad (el complejo de Edipo y el complejo de castración).[145] La psicología del don es íntimamente femenina, la psicología de la posesión y de tomar es masculina.[146] Y en efecto, el nuevo complejo de culpabilidad parece estar históricamente vinculado con el surgimiento de la religión patriarcal. En lo que toca al desarrollo occidental, los hebreos son decisivos.[147] En términos psicoanalíticos, el complejo del don resuelve la culpabilidad por la identificación con la madre, mientras que el complejo de posesión resuelve la culpabilidad por la identificación con el padre. Y parece ser que la identificación con el padre implica una transformación de la culpabilidad en la agresión. En el complejo del don, la identificación y la dependencia con la madre se reconocen, y después se superan dando caracteres maternos a otros seres. La identificación con el padre es una manera de negar la dependencia de la madre y, como todas las negaciones prolongadas, simultáneamente la afirma. El clásico complejo de Edipo es una superestructura basada en las relaciones con la madre "preedipiana". "Tomar" es una negación de la dependencia, y de este modo se transforma la culpabilidad de la deuda en agresión, y el complejo de masculinidad, la negación obsesiva de la feminidad, es esencialmente

[142] CP II, 164-71. Cf. Abraham, *Selected Papers*, pp. 379-81.
[143] Cf. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte*, I, 144.
[144] Cf. Durkheim, *Division of labor*, pp. 147-99.
[145] Véanse las formulaciones tentativas de Freud sobre el héroe, PM, 112-15.
[146] Cf. Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, pp. 3-8; *Instinct of Workmanship*, pp. 38-102.
[147] Cf. Eliade, *op. cit.*, pp. 102-12.

agresivo. Por consiguiente, en principio, estamos de acuerdo con Bettelheim: "Sólo con la psicología fálica se hace posible la manipulación agresiva de la naturaleza por medio de los inventos tecnológicos".[148] En otra terminología, podemos identificar el nuevo individualismo con la masculinidad apolínea y con la sublimación apolínea. Pero mientras la teoría psicoanalítica de la madre preedipiana permanezca estancada, y mientras el psicoanálisis deje a los junguianos explotar el descubrimiento de Bachofen de la religión de la Gran Madre,[149] este viraje de la historia permanecerá oscuro, desde el punto de vista psicológico.

Sea lo que fuere lo que implica el mecanicismo, la historia de la neurosis (la neurosis de la historia) produce a la larga un definido fortalecimiento del ego humano, medido por su capacidad para afrontar el problema de la culpabilidad.[150] El hombre que da trata de liberarse de su culpa compartiéndola. El hombre que toma es bastante fuerte para soportar su propia carga de culpabilidad. El cristiano es bastante fuerte para reconocer que la deuda es tan grande que sólo Dios puede redimirla. El hombre fáustico secular moderno es bastante fuerte para vivir en la condenación irredimible.

7. La ciudad sublime

Esta transferencia del teatro donde se representa el drama del complejo paterno, del grupo totémico al objeto mágico, abre el camino a la sublimación. Mientras para el hombre arcaico el mecanismo fundamental de defensa es la destrucción (expiación), para el hombre civilizado es la sublimación. La característica esencial de la sublimación es la desexualización de la energía sexual que se dirige hacia nuevos objetos. Pero, como hemos visto, la desexualización supone la liberación del alma del cuerpo. Nuevos objetos deben sustituirse por el cuerpo humano y no hay sublimación sin la proyección del cuerpo humano en las cosas. La deshumanización del hombre es la enajenación de su propio cuerpo. Así, adquiere un alma (la espiritualidad más alta de la sublimación), pero el alma está situada en las cosas. El dinero es "el alma del mundo". Y el oro es el verdadero símbolo de la sublimación, como muerte del cuerpo y como búsqueda de una vida "superior" que no es la del cuerpo. Spengler dice:[151]

---

[148] Bettelheim, *Symbolic Wounds,* pp. 108, 136.
[149] Ver *supra,* capitulo IX.
[150] Cf. Róheim, "The Evolution of Culture", pp. 387-418.
[151] Spengler, *La decadencia de Occidente,* I, 248. Cf. Eliade, *Le Yoga,* pp. 281, 286.

> El oro no es un color, los colores... son naturales. Pero el reflejo metálico, que prácticamente nunca se encuentra en condiciones naturales, es sobrenatural... El oro centelleante aparta de la escena la vida y el cuerpo, su ser sustancial... Y de este modo el fondo del oro posee, en la iconografía de la iglesia occidental, una explícita significación dogmática. Es una afirmación expresa de la existencia y de la actividad del espíritu divino.

El dinero es el núcleo del nuevo complejo de acumulación. La capacidad del dinero de proporcionar un interés es su energía. Su cuerpo es esa institución fundamental del hombre civilizado, la ciudad. Los arqueólogos observan la absoluta ruptura con el estilo de vida precedente que señala la fundación de las primeras ciudades. Heichelheim mostró que la institución del capital que produce intereses es la clave de esta brusca reorganización, y coloca el origen de la nueva institución económica en una nueva valoración de los valores religiosos.[152] Cuando alcanzamos el estrato urbano de una localidad arqueológica mesopotámica "no nos encontramos ya en un poblado verde, sino en la plaza de una ciudad catedral", dice Gordon Childe.[153]

¿Qué es entonces una ciudad? Una ciudad refleja la nueva psicología agresiva masculina de rebelión contra los principios femeninos de dependencia y de naturaleza. Frankfort dice de las primeras ciudades: "La vida modesta del aldeano prehistórico encajaba bastante bien en los alrededores naturales, pero la ciudad era una institución discutible, en desacuerdo, más que en armonía, con el orden natural".[154] Ortega y Gasset dice a propósito de la polis clásica: "El grecorromano decide separarse de los campos, de la naturaleza", y construye paredes para delimitar su "nuevo tipo de espacio".[155] La ciudad antigua, dice Spengler: "Contradice a la naturaleza en las líneas de su silueta. Niega toda naturaleza", mientras que "las gigantescas megalópolis, las *ciudades mundo...*, no soportan nada junto a ellas y se establecen *aniquilando* el paisaje campestre".[156] En el nuevo espacio de una ciudad, que es siempre un espacio sagrado, el hombre logró construir por primera vez una nueva vida totalmente superflua y totalmente sagrada. Una ciudad está por definición divorciada de la producción elemental de alimentos y es, por consiguiente, superflua por definición. Toda su economía se basa en el excedente económico. "¿Qué es una ciudad desde

---

152 Ver *supra*, nota 46.
153 Childe, *Qué sucedió en la historia*, p. 84.
154 Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, p. 51.
155 Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, p. 111.
156 Spengler, *La decadencia de Occidente*, II, 94.

el punto de vista económico?", pregunta Sombart. "Una ciudad es un establecimiento de hombres que dependen para su subsistencia de la producción de un trabajo agrícola que no es el suyo".[157] Sombart cita en su apoyo a Adam Smith: "La producción sobrante del campo es lo único... que constituye la subsistencia de la ciudad, que puede, por consiguiente, aumentar sólo al aumentar la producción sobrante". Pero el sector del excedente es siempre el sector de lo sagrado. De aquí que la primera ciudad sea una "ciudad catedral", y toda su economía está consagrada a fines sacros, "una vecindad divina".[158] Detrás de la fachada de la moderna secularización podemos aún ver la verdad de la afirmación de Tunnard. "Desde los primeros tiempos, la ciudad ha ejercido sobre el hombre una atracción y una fascinación tales, que éste le ha dado un significado simbólico, ha hecho de ella un Dios".[159]

Consagrar el excedente económico a fines sacros no es nada nuevo. Lo nuevo es la primacía de la sublimación en el dominio de lo sagrado. "Construyamos una ciudad, y una torre cuya cúpula pueda alcanzar el cielo".[160] De aquí el carácter apolíneo de la conciencia urbana: "El intelecto, *Geistesprit*, es la forma específica urbana de comprensión", dice Spengler. "Estos rostros de piedra que han incorporado a su mundo de luz el carácter humano del ciudadano mismo y que, como él, son todo ojos e intelecto. Cuán diferente es el lenguaje formal que hablan, cuán alejado está del rústico acento del paisaje".[161]

Pero la esencia de la sublimación es la materialización de lo superfluo sagrado en forma monumental y duradera. Por eso es en la ciudad donde el dinero se fija en los metales preciosos más durables. La ciudad, según la teoría de Gordon Childe, presupone la metalurgia, pero la metalurgia que presupone no está al servicio de lo "racional" o del "dominio de la naturaleza", ni incluso al servicio de la guerra, sino del conspicuo, y sagrado, derroche. Como señaló Stuart Piggott: "En América Central y en América del Sur, las comunidades que usaban la piedra habían logrado un notable grado de desarrollo urbano sin crear la metalurgia, salvo para el uso de ornamentos de oro".[162] La ciudad es un depósito de subli-

---

[157] Sombart, *Der moderne Kapitalismus,* II, 191-93. Cf. Nussbaum, *A History of The Economic Institutions of Modern Europe,* p. 36; Turner, *The Ancient Cities,* pp. 270-305.

[158] Childe, *Qué sucedió en la historia,* pp. 84, 88.

[159] Tunnard, *The City of Man,* pp. 28-29.

[160] Génesis 11:4.

[161] Spengler, *La decadencia de Occidente,* II, 92-93. Cf. Simmel en Wolff, *The Sociology of Georg Simmel,* pp. 410-14.

[162] Piggott, "The Role of the City in Ancient Civilizations", en Fisher (ed.), *The Metropolis in Modern Life,* p. 7.

mación acumulada, y asimismo un depósito de culpabilidad acumulada. Las construcciones de templos que dominaron las primeras ciudades son monumentos de expiación y de culpabilidad acumulada. El proceso de expiación, ya no una totémica comunión de personas, ha sido materializado y plasmado en montones de piedra y oro y de muchas otras cosas. Por ello, una ciudad es en sí misma, como el dinero, culpabilidad cristalizada. "Mirar el plano de una gran ciudad", dijo Frank Lloyd Wright, "es mirar algo como el corte transversal de un tumor fibroso".[163] Pero la culpabilidad es tiempo: "En la ciudad, el tiempo se hace visible", dice Mumford.[164] En la forma monumental, como el dinero o como la misma ciudad, cada generación hereda las realizaciones ascéticas de sus antepasados. No, como dice Joan Robinson del fondo de oro,[165] como "un libre don de la historia", sino como una deuda que debe ser pagada por una ulterior acumulación de monumentos. A través de la ciudad los pecados de los padres recaen en los hijos, toda ciudad tiene una historia y un porcentaje de interés.

8. La inmortalidad

Toda ciudad es una ciudad eterna: el dinero civilizado dura para siempre. Eliade, citando la representación anual del mito de la creación en la antigua Babilonia, parece creer que las primeras ciudades se movían aún en los tiempos arcaicos, aunque reconoce que son las primeras en construir la "historia", noción que de acuerdo con sus propias definiciones es incompatible con la época arcaica.[166] Pero perdurar a través del tiempo, lo mismo ayer, hoy y para siempre, no es lo mismo que eliminar el tiempo periódicamente y volver periódicamente a la plenitud primitiva. Si bien la ciudad antigua del Próximo Oriente no pretendía, como la ciudad hebreo-cristiana, que sus últimos días serían más grandes que los primeros, no obstante, ya había dado el paso decisivo. Perdura: el tiempo y la ciudad se acumulan. Pero perdurar es vencer a la muerte. La civilización es un intento de superar la muerte y así llegamos al círculo inferior del infierno freudiano: el instinto de la muerte.

El instinto de la muerte es el meollo de la neurosis humana. Comienza con la incapacidad de la criatura humana para aceptar la

[163] Cf. Tunnard, *City of Man*, p. 43.
[164] Mumford, *Culture of Cities*, p. 4.
[165] Robinson, *The Rate of Interest*, p. 146.
[166] Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 55-58, 74.

separación de la madre, esa separación que confiere vida individual a todos los organismos vivos y que en todos los organismos vivos lleva al mismo tiempo a la muerte. Está en la naturaleza de las cosas finitas, dice Hegel, que la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.[167] De aquí que la incapacidad de la especie humana para morir, y por consiguiente para vivir, comience en el nacimiento, en lo que el psicoanálisis llama el trauma del nacimiento. Así, la argumentación platónica de la inmortalidad llega a negar en realidad que hayamos nacido jamás.[168] La humanidad es esa especie de animal que no puede morir. Esta actitud decisiva en el animal humano se funda en la biología humana, se funda en el proceso fetal que según los antropólogos es el rasgo característico del cuerpo humano,[169] se funda en la biología de la infancia prolongada, se funda en el correlato social de la infancia prolongada, en la familia humana.

Esta incapacidad para morir, irónica pero inevitablemente, arroja a la humanidad fuera de la realidad de la vida, que para todos los animales normales es, al mismo tiempo, la muerte. El resultado es la negación de la vida, la represión. La incapacidad de aceptar la muerte da al instinto de la muerte su carácter distintivamente humano y su forma mórbida. La distracción de la vida humana en la guerra contra la muerte, por la misma inevitable ironía, desemboca en el dominio de la muerte sobre la vida. La guerra contra la muerte toma la forma de una preocupación por el pasado y por el futuro, y el tiempo presente, el tiempo de la vida, se pierde. Ese presente que dice Whitehead "encierra en sí mismo la suma completa de la existencia, el pasado y el futuro, esa total amplitud del tiempo, que es la eternidad".[170] Y la humanidad logra apartarse de la realidad de vivir-y-morir, que está siempre en el presente, mediante la reactivación en la imaginación del pasado y del vínculo regresivo a las fantasías del pasado, que representan en definitiva el seno del cual surge la vida. Así, de nuevo, la incapacidad de aceptar la muerte desemboca sólo en la morbidez de un activo deseo de la muerte. Por ello, en su nivel más profundo, el instinto mórbido de la muerte está en el fondo del sentido humano del tiempo.

Esta actitud humana de la vida en guerra con la muerte se resume en la fantasía del deseo de convertirse en padre de sí mismo,[171] originada

---

[167] Ver *supra,* capítulo VIII, nota 34.

[168] Platón, *Fedro,* 245 C-E.

[169] LaBarre, *The Human Animal,* pp. 149-58.

[170] Whitehead, *The Aims of Education,* p. 26.

[171] Ver *supra,* capítulo IX. Cf. Róheim, *Origin and Function of Culture,* p. 97.

en la infancia pero que impregna toda la historia humana. A esta ambición se sacrifica la vida y el gozo de la vida. Es la fuerza motriz que hay detrás de la economía arcaica del don y detrás de la economía civilizada de la acumulación. La economía, arcaica o civilizada, está en definitiva dirigida por esa huida de la muerte que convierte la vida en muerte-en-vida. De hecho, como Ruskin vio, no hay modo de definir el trabajo, considerándolo diferente de un esfuerzo agradable, más que como un esfuerzo utilizado en luchar contra la muerte:[172]

> Ya he definido que el trabajo es el combate de la vida humana contra un opuesto... Habitualmente se confunde con el esfuerzo mismo, o la aplicación del poder (*opera*), pero hay muchos esfuerzos que son simplemente un modo de recreación, o de placer. Las más hermosas acciones del cuerpo humano, y los logros superiores de la inteligencia del hombre, son condiciones o realizaciones de un esfuerzo no laborioso en absoluto, de un esfuerzo recreativo. Pero el trabajo es el *sufrimiento* en el esfuerzo. Es la cantidad negativa... Es decir, es "esa cantidad de nuestra fatiga en la cual morimos".

El hombre arcaico vence a la muerte por vivir la vida de sus antepasados muertos. Como Eliade describe brillantemente,[173] la vida profana (actual) está sumergida por la asimilación de arquetipos ancestrales: lo que hacemos nosotros ahora es sólo una repetición de lo que ellos hacían entonces. Este es el modelo del eterno retorno. Por ello, la sociedad arcaica no tiene verdadera historia, y en la sociedad arcaica no hay individualidad. No hay historia porque no hay individualidad, la individualidad se afirma rompiendo con los arquetipos ancestrales y haciendo así la historia. La inmortalidad, el deseo de ser padre de sí mismo, se logra por la asimilación de las almas ancestrales, de las cuales viene cada generación y a las cuales vuelve. De nuevo, el modelo del eterno retorno. Entre los murngins: "El concepto más unificador de toda la ideología del clan es el de un ojo sagrado de agua en el cual reposa la unidad espiritual de la vida del clan. Es el símbolo fundamental de la solidaridad del clan. De él vienen todas las cualidades eternas, y a él vuelven todas esas cualidades cuando han sido vividas o utilizadas por los miembros del clan".[174]

El hombre civilizado afirma su individualidad, y crea la historia. Pero la individualidad que afirma no es la afirmación de la vida o el

[172] Ruskin, *Munera Pulveris*, pp. 182-83.
[173] Eliade, *El mito del eterno retorno*, pp. 6-48.
[174] Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, p. 247; Cf. pp. 149-50, 249-50.

gozo de la vida, sino la negación de la vida (lo ascético), la individualidad del descontento y de la culpabilidad fáustica. La individualidad civilizada, en la imagen de Nietzsche, no se ama a sí misma, sino ama a los hijos, ama herederos, ama los bienes.[175] La vida sigue siendo una guerra contra la muerte. El hombre civilizado, como el arcaico, no es bastante fuerte para morir, y la muerte se supera acumulando monumentos que desafían al tiempo. Estas acumulaciones de piedra y de oro hacen posible el descubrimiento del alma inmortal. "Quizá no es un accidente", dice Keynes en su más profundo estudio del comportamiento económico, "que la raza que más ha hecho por llevar la promesa de la inmortalidad al corazón y a la esencia de nuestras religiones, haya hecho también todo lo que ha podido por el principio del interés compuesto".[176]

La ambición del hombre civilizado se revela en la pirámide, obra de los primeros individualistas modernos.[177] En la pirámide reposan al mismo tiempo la esperanza de inmortalidad y el fruto del interés compuesto. Como mostró Heichelheim, la edad del hierro, en el fin de la cual vivimos, democratizó las obras de la edad de bronce (ciudades, metales, moneda, escritura) y abrió las posibilidades de los reyes (el dinero y la inmortalidad) al ciudadano medio.[178] Pero la inevitable ironía ajusta la balanza a favor de la muerte. La muerte se supera con la condición de que la verdadera realidad de la vida pase a estas cosas inmortales y muertas. El dinero es el hombre. La inmortalidad de una condición o de una corporación, radica en las cosas muertas que perduran solas. Por la ley del lento retorno de lo reprimido, la última etapa de la historia es, como dijo Lutero, el dominio de la muerte en la vida; la última etapa de la polis es, como dijo Mumford, la necrópolis. Spengler vio en la última ciudad "una vuelta metafísica hacia la muerte". Mumford dice:[179]

> Las metrópolis están ordenadas según formas de *vitalidad negativa*. La naturaleza y la naturaleza humana, violadas en este medio, reaparecen en formas destructivas. En esta condición deformada, el impulso de vivir abandona las personalidades aparentemente sanas. El impulso de morir lo sustituye... ¿Es acaso sorprendente que el Dr. Sigmund Freud encontrara un deseo de la muerte en el fondo de la actividad humana?

---

[175] Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche*, p. 434.

[176] Keynes, *Essays in Persuasion*, p. 371.

[177] Cf. Durkheim, *Division of Labor*, pp. 174-99.

[178] Heichelheim, *Witschaftsgeschichte*, I, 199-225. Cf. Childe, *Qué sucedió en la historia*, pp. 177-223.

[179] Spengler, *La decadencia de Occidente*, II, 103; Mumford, *Culture of Cities*, pp. 271, 291-92.

La actividad económica civilizada tiene esta estructura de desafío a la muerte y de abandono a ella, porque se apoya en la energía psíquica que toma la forma de la sublimación. Toda sublimación civilizada, no sólo la búsqueda del dinero, tiene esta estructura. Así, en la primera de sus *Odas*, Horacio considera la poesía como una carrera básicamente caracterizada, como todas las carreras (la de comerciante, la de soldado, la de atleta), por el sacrificio del yo y la renunciación a los instintos. No obstante, vale la pena si el éxito permite al poeta "golpear las estrellas de cabeza sublime". Y al final del tercer volumen celebra su éxito: "He elevado un monumento más duradero que el bronce, y más excelso que la acumulación real de las pirámides. Ni la lluvia corrosiva ni el viento furioso podrán destruirlo, ni la innumerable secuencia de los años ni la huida del tiempo. No moriré del todo".[180] No moriré del todo. La esperanza del hombre que no ha vivido, cuya vida se ha entregado a la lucha por vencer a la muerte, cuya vida ha pasado a esas inmortales páginas.

9. El cuerpo humano

Ahora estamos en condiciones de enfocar la atención sobre el centro nervioso de la teoría psicoanalítica del dinero, la relación entre el complejo del dinero y el cuerpo humano.

Ferenczi, en un famoso ensayo titulado "Sobre la ontogénesis del interés por el dinero", supuso que el dinero proviene del impulso infantil de jugar con heces, sublimado por el tropiezo, en este impulso de juego, de una repulsión por las heces que vincula con el desarrollo de la posición erecta. El dinero es el resultado final, que dice Ferenczi: "Después de lo que se ha dicho, parece no ser más que la inmundicia deshidratada y privada de olor lo que se ha hecho brillar. *Pecunia non olet*".[181] El motivo de la desviación del hombre de su propio cuerpo, que hemos estudiado en un capítulo precedente, no nos concierne en este momento. Lo que nos interesa es la afirmación central de que el dinero deriva del erotismo anal. Esta afirmación se apoya en la autoridad del ensayo de Freud sobre "El carácter y el erotismo anal", de 1908.[182] En

---

[180] Horacio, *Odas*, I, i; III, xxx. Los eruditos han discutido si la palabra *situs*, traducida aquí por "acumulación", significa "estructura" o "sucio"; pueden aprender del psicoanálisis la unidad de estos opuestos.

[181] Ferenczi, *Sexo y psicoanálisis*, p. 327.

[182] CP II, 45-50.

realidad, Ferenczi no hace sino completar la idea central del ensayo freudiano. Y para la mayor parte de los psicoanalistas ortodoxos ésta ha sido la interpretación del complejo anal.

No obstante, esta interpretación debe rechazarse por inadecuada y engañosa. Derivar el dinero del erotismo anal es derivarlo del instinto de juego, por lo menos en parte. La implicación es que el complejo del dinero contiene un elemento de juego, que, como Ferenczi señaló, sirve al mismo tiempo al principio de la realidad y al principio del placer. Ahora bien, en un capítulo precedente sobre el concepto de juego admitimos que el complejo del dinero, arcaico y moderno, tiene un elemento de lo que Veblen llamó la "competencia de posesión", ese elemento que la reciente *Teoría de los juegos y del comportamiento económico* trata de percibir en forma matemática.[183] Pero todas nuestras investigaciones muestran que el complejo del dinero es mucho más que el juego sublimado.

En primer lugar, el complejo del dinero compromete más regiones del cuerpo que únicamente la zona anal. En vista de que el excremento se convierte en alimento, se compromete la región oral; en vista de que el dinero engendra, se compromete la zona genital. En otras palabras, el erotismo anal no puede aislarse, y el complejo del dinero implica todo el problema de todas las organizaciones sexuales y sus interrelaciones, es decir, todo el problema del cuerpo humano. El verdadero punto de partida, en la literatura psicoanalítica, no es el ensayo de Freud de 1908, sino el de 1916, "Sobre la transformación de los instintos en lo que toca particularmente al erotismo anal".[184] Allí trazó Freud el complicado grupo de ecuaciones simbólicas, apoyadas, dice, por fantasías en el inconsciente que estimulan la disposición del erotismo anal. Freud discrimina y relaciona las heces como "cosas" (*Lumpf*), como "regalo", como "hijo", como "pene". Todo nuestro ensayo tiende a mostrar que el complejo del dinero no deriva de las heces, sino de estas fantasías sobre las heces. Nuestro argumento precedente era que el material patógeno de la psique humana consiste en fantasías de la imaginación. Y, del mismo modo, se rechaza la interpretación psicoanalítica más común sobre el carácter anal como derivado de la experiencia de la educación de las necesidades naturales.

Las fantasías sobre las heces en las cuales se apoya Freud, consisten esencialmente en la atribución a las heces del valor de alguna otra función corporal. Ferenczi, en su última y más grande contribución al

---

[183] Ver *supra* capítulo III, notas 19-20.

[184] CP II 164-71.

psicoanálisis, mostró que la organización sexual del cuerpo humano estaba construida por un desplazamiento substitutivo de la función y del valor de un órgano a otro, proceso que denominó "anfimixis de los erotismos".[185] La "anfimixis de los erotismos" es lo que corresponde en el cuerpo humano a las ecuaciones simbólicas de la fantasía trazadas por Freud. Esta "anfimixis de los erotismos" *es* las organizaciones sexuales. La organización sexual anal del cuerpo se vincula en sí misma a otras partes del cuerpo, al ser el efecto de un desplazamiento a la región anal de la función y del valor de otras partes del cuerpo. La sublimación, dijimos en un capítulo precedente, es una búsqueda en el mundo exterior del cuerpo perdido de la infancia, pero el cuerpo que se perdió era ya un cuerpo confuso, confuso por la confusión causada por la fantasía de convertirse en padre de sí mismo, y por ello atribuía, por ejemplo, a las heces el valor de "pene" o de "hijo". Así, si el complejo del dinero deriva de un complejo anal, el complejo anal es, para usar la terminología de Whitehead, una unificación prensil, en una región particular, de la totalidad del desorden que reina en el cuerpo humano, unificación cuyas relaciones con otras zonas (la oral, la genital) son internas.

En segundo lugar, el complejo anal no puede formularse, como lo hace Ferenczi en su ensayo sobre el dinero, sin referencia al complejo de Edipo y al complejo de castración, para hablar menos técnicamente, sin referencia a todo el problema de la culpabilidad. En nuestro ensayo sobre el dinero, el concepto de culpabilidad ha sido central, y en el segundo ensayo de Freud sobre el complejo anal, la equiparación de las heces con el "hijo" y con el "pene", así como su referencia al complejo de castración, introducen lo que únicamente puede llamarse dimensiones edipianas del complejo anal. El complejo anal, y sus derivados sociales, es en realidad un complejo anal y edipiano.[186] En la literatura psicoanalítica, sólo en el ensayo de Róheim sobre el dinero primitivo y en el de Harnik sobre el tiempo se da verdadero peso al factor edipiano.[187] Róheim y Harnik toman el punto de partida adecuado, el segundo ensayo de Freud, y realizan algunos progresos. Su trabajo, no obstante, sólo puede llamarse oscuro tanteo en la dirección justa.

---

185 Ferenczi, *Thalassa*, pp. 5-14, 97.

186 Véase el caso del niño que venció su complejo de Edipo con monedas: Abraham, *Selected Papers*, pp. 387-88.

187 Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien". Harnik, "Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühl".

La dificultad en este caso, del lado psicoanalítico, es la confusión y los titubeos, que ya hemos estudiado anteriormente, en la teoría de la madre "preedipiana". Esta etapa anal psicoanalítica es una etapa preedipiana, pero no debe interpretarse como un fenómeno erótico, que no está perturbado por las oscuras nubes asociadas en la teoría clásica con la epifanía del padre amenazador. El problema de la culpabilidad está mal interpretado si se considera una reacción al padre amenazador, y no se ve en función de la ambivalente relación inherente a la madre. Asimismo, el complejo de castración y el peso del significado simbólico que la raza humana atribuye a lo genital y a la virilidad se desarrollan, como hemos demostrado en un capítulo precedente, en la relación del niño con la madre "preedipiana".[188]

En tercer lugar, y éste es el error más importante en la interpretación ortodoxa psicoanalítica, el complejo anal infantil y su derivado social, el complejo del dinero, no son esencialmente una manifestación de Eros, ni erotismo anal, sino una manifestación del instinto de la muerte (aquí de nuevo Róhein y Harnik son excepciones que, sin embargo, confunden más que aclaran, por admitir más complejidades de las que en realidad hay en el problema). Por supuesto, siempre existe Eros en el cuerpo humano, y, como Freud dijo repetidamente, el instinto de la muerte sólo puede manifestarse en una sutil fusión con Eros. Hay un elemento de juego en la analidad infantil y en el complejo del dinero, pero todo nuestro argumento va a mostrar que los principales arquitectos del complejo son la culpabilidad, la fantasía agresiva de convertirse en padre de sí mismo y la angustia de la muerte o la angustia de la separación.

La culpabilidad, la agresión, la angustia, pertenecen al ego, el lado mental de la naturaleza humana. Lo que corresponde a ellos en el lado corporal de la naturaleza humana, el legado físico de la angustia infantil, son las organizaciones sexuales del cuerpo humano, todas las organizaciones sexuales del cuerpo humano, la oral, la anal y la genital. Deben además reconocerse como creaciones del instinto de la muerte. En este punto, el progreso teórico decisivo fue logrado por Ferenczi en su obra maestra, *Thalassa*, la cual no sólo proponía que las organizaciones sexuales estaban construidas por esa deformación funcional que Ferenczi llamó "anfimixis de los erotismos", sino también que el poder que las ha construido era lo que llamó la "tendencia regresiva *thalassal* [es decir, oceánica]":[189] el deseo de regresar al seno

[188] Ver *supra*, capítulo IX.

[189] Ferenczi, *Thalassa*, pp. 5-36, 52.

materno, la incapacidad de aceptar la individualidad de la vida, el instinto mórbido de la muerte.

De aquí se sigue que mientras el cuerpo humano conserve las organizaciones sexuales, lo mismo la pregenital que la genital, permanece en servidumbre, fijado, al trauma infantil que lo desorganizó y al instinto mórbido de la muerte. Y mientras el cuerpo humano permanezca fijado a esta estructura infantil, el lado psíquico de la mente humana permanece fijado a las fantasías de la infancia, almacenadas en el sector inconsciente del ego en forma de estructuras de carácter y proyectadas hacia el exterior en el mundo en forma de sublimaciones. Seguimos decididamente a Ferenczi: "Los rasgos del carácter son, por así decir, psicosis secretas".[190] Pero, de nuevo, debemos poner el acento en la unidad de la mente y del cuerpo. Lo que llamamos "carácter" es en realidad una desorganización o mal funcionamiento del cuerpo. La formación del carácter, de acuerdo con Ferenczi es "la superestructura psíquica y la transcripción psíquica de la anfimixis de los erotismos, la deformación funcional de los órganos, que establece las organizaciones sexuales".[191] Wilhelm Reich (no podemos permitirnos rechazar una palabra sabia de cualquier fuente) propuso el término "armadura del carácter", para describir la rigidez muscular con la cual el cuerpo humano se protege de la natural exuberancia erótica, esa vida desbordante que muestran las especies de vida no neurótica.[192] Comparemos lo que dice Ferenczi: "El carácter es, desde el punto de vista psicoanalítico, una especie de anormalidad, un tipo de mecanización de un modo particular de reacción".[193] Y la sublimación, considerada como una actividad del cuerpo humano, es, como Freud señaló, estructuralmente una histeria, un desplazamiento hacia arriba, hacia otros órganos (sobre todo la mano y el ojo), de la libido patógena concentrada, por un desplazamiento originario hacia abajo, como postuló Ferenczi, a las zonas anal y genital.[194]

Si podemos imaginar a un hombre no reprimido –un hombre bastante fuerte para vivir y por ello bastante fuerte para morir, y por consiguiente lo que ningún hombre ha sido jamás, un individuo–, tal hombre, al haber superado la culpabilidad y la angustia, no podría tener el complejo del dinero. Pero, al mismo tiempo, tal hombre tendría un

---

190 Ferenczi, *Further Contributions*, p. 291.

191 Ferenczi, *Thalassa*, p. 12.

192 Reich, *The Function of the Orgasm*, pp. 99-112.

193 Ferenczi, *Final Contributions*, p. 66.

194 BW, 863; Ferenczi, *Thalassa*, pp. 12, 16; Ferenczi, *Further Contributions*, pp. 78-89, 95-104, 170-74, 191-93.

cuerpo libre de todas las organizaciones sexuales, un cuerpo liberado de las fantasías inconscientes orales, anales y genitales del retorno al seno materno. Tal hombre estaría liberado de las pesadillas que, como Freud mostró, acosan a la civilización, pero la libertad de esas fantasías significaría también la libertad de ese desorden en el cuerpo humano que Freud expuso despiadadamente. En un hombre semejante se realizaría en la tierra la esperanza mística del cristianismo, la resurrección del cuerpo, en una forma, como dijo Lutero, libre de la muerte y de la inmundicia. La libertad de la inmundicia, sería la libertad de las fantasías infantiles que concentran la libido en la función excremental y hacen del hombre un Yahoo. La libertad de la muerte sería la libertad del dominio de la muerte-en-vida que Lutero percibió como el dominio de Satanás. Pero la libertad de la muerte sería la fuerza para vivir-y-morir. "Lo que ha llegado a ser perfecto, todo lo que es maduro, desea morir".[195]

Con un cuerpo transfigurado de este modo, el alma humana puede ser reconciliada y el ego humano se convierte una vez más en lo que estaba destinado a ser en un principio, un ego corporal y la superficie de un cuerpo, que percibe esa comunicación entre cuerpo y cuerpo que es la vida. Pero el camino para esta definitiva reunificación del ego y el cuerpo no es una disolución, sino un fortalecimiento del ego humano. El ego humano tendría que llegar a ser bastante fuerte para morir, y bastante fuerte para desechar la culpabilidad. La conciencia arcaica fue suficientemente fuerte para admitir una deuda de culpabilidad. La conciencia cristiana es suficientemente fuerte para reconocer que la deuda es tan grande que sólo Dios puede redimirla. El hombre fáustico moderno y laico es bastante fuerte para vivir en la condenación irredimible. La plena conciencia psicoanalítica sería bastante fuerte para anular la deuda al derivarla de la fantasía infantil.

10. El excremento

Todo el problema del cuerpo humano, así como todo el problema de la vida y de la muerte, está implicado en la sublimación. Y, no obstante, el psicoanálisis insiste inexorablemente en que hay un vínculo especial entre la sublimación y la analidad. La doctrina psicoanalítica es un doloroso ataque al orgullo humano –¿de qué podríamos enorgullecernos a excepción de nuestra sublimidad?– y ésta no sería tolerable o utilizable si

[195] Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, p. 434.

el psicoanálisis no pudiera ofrecernos simultáneamente una esperanza de mejores cosas. Ya hemos señalado que hay un camino mejor, que sólo la esperanza permite explorar el amargo poso de la teoría psicoanalítica.

La paradoja psicoanalítica afirma que las "cosas" que son poseídas y acumuladas, la propiedad y el condensado universal de la propiedad, el dinero, son esencialmente de naturaleza excremental. El psicoanálisis debe tomar una actitud no sólo en lo que toca al origen del complejo del dinero, sino también en lo que toca a su validez final. Las exégesis comunes psicoanalíticas se limitan a afirmar que la categoría de la propiedad se origina en la manipulación infantil del producto excremental. Pero la verdadera cuestión es que la propiedad permanece excremental y así lo reconocemos en el secreto de nuestro corazón, en el inconsciente. Las bromas, el folklore y las metáforas poéticas, la sabiduría de la locura, nos cuentan esta verdad secreta. La sabiduría de la locura es la sabiduría de la infancia. Lo que el niño sabe conscientemente, y el adulto de modo inconsciente, es que no somos más que cuerpo. No obstante, a pesar de que el adulto reprimido y sublimado lo niegue conscientemente, permanece el hecho de que la vida es del cuerpo y sólo la vida crea los valores. Todos los valores son corporales. De aquí que la asimilación del excremento con el dinero no despoje al dinero de su valor. Por el contrario, es el camino por el cual las cosas extrañas adquieren significación para el cuerpo humano, y por ello valor. Si el dinero no fuera excremento, carecería de valor.

¿Pero por qué particularmente excremento? La posesión, según el psicoanálisis, satisface el Eros corporal concentrado en la zona anal. Pero, la concentración de la libido en la zona anal refleja el vínculo en la zona anal de la proyección infantil narcisista de convertirse en padre de sí mismo.[196] La proyección de convertirse en padre de sí mismo, y de este modo triunfar de la muerte, puede llevarse a cabo con las cosas y, al mismo tiempo, conserva un significado corporal, sólo si las cosas producidas por el cuerpo al mismo tiempo lo alimentan. Las posesiones carecen de valor para el cuerpo, a menos que estén animadas por la fantasía de que son excremento que es también alimento. La riqueza trae tan escasa felicidad, dice Freud, porque el dinero no es un deseo infantil.[197] El deseo infantil que sustenta el complejo del dinero es el de

[196] CP II, 45, 170, 260; CP III, 559. Compárese la derivación de Hegel de la *Kunsttrieb* y *Bildungstrieb* de la función anal: *Naturphilosophie*, en *Werke*, XVII, Parte I, pp. 635-36; Cf. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, pp. 106-107.

[197] Ver *supra*, nota 61.

un cuerpo inmortal autónomo y capaz de satisfacerse de modo narcisista. De ahí que sólo siendo el excremento alimento, se podría satisfacer el deseo infantil que sustenta el complejo del dinero.

Pero, como hemos visto, la proyección narcisista de convertirse en padre de sí mismo, en su nivel más profundo, es el resultado de esa incapacidad para aceptar la muerte, que es también la incapacidad para vivir. Toda sublimación, como tal, presupone el rechazo (la negación) del cuerpo. La negación del cuerpo no altera y no puede alterar el hecho de que la vida en el cuerpo es todo lo que poseemos, y el inconsciente se aferra a la verdad y nunca acepta la negación. En el id, dice Freud, no hay nada que corresponda al acto de la negación.[198] Por ello, el efecto neto de la negación del ego de la vida corporal, sólo puede ser la desviación del ego corporal de su tarea natural de sustentar la vida del cuerpo a la tarea innatural de construir la muerte-en-vida para el cuerpo.

Así, el intento mórbido de escaparse del cuerpo sólo puede desembocar en una fascinación mórbida (catexis erótica) por la muerte del cuerpo. En el lenguaje simple y verdadero –ya que es corporal– del inconsciente, Eros puede ser desviado de la vida del cuerpo sólo siendo desviado a la función excremental. En la verdadera vida del cuerpo, que es además la vida del id, el valor puede sólo desvincularse del cuerpo atribuyendo valor a las excreciones no corporales del cuerpo, que son al mismo tiempo la materia muerta producida por el cuerpo y que incorporan la muerte cotidiana del cuerpo. En términos más técnicos, la analidad sublimada presupone el complejo de castración, la muerte decisiva del cuerpo, que según Freud desexualiza y paraliza el pene.[199] Con la muerte del pene, el centro de la atención erótica se transfiere al cuerpo muerto por excelencia, las heces:[200]

> Cuando el niño ha asimilado no sin repugnancia el conocimiento de que hay seres humanos que no poseen un pene, ese órgano le parece algo que puede desligarse del cuerpo, y se establece una inequívoca analogía entre éste y el excremento, que fue la primera pieza de sustancia corporal que tuvo que ser abandonada.

Mejor que los psicoanalistas vio Coleridge la verdadera naturaleza del complejo anal:[201]

---

198 NA, 99.
199 CP II, 273.
200 NA, 131.
201 Coleridge, *On Poesy or Art,* en Shawcross, *Coleridge's Biographia Literaria,* II, 263.

Considerad la evidente identidad del cuerpo y el espíritu en los niños, y de ahí su encanto. La separación comienza en el muchacho, y la lucha del equilibrio en la juventud: de ahí en adelante el cuerpo es primero simplemente indiferente, luego exige la transparencia del espíritu para no ser peor que indiferente, y por último todo lo que presenta el cuerpo como cuerpo llega a ser casi de naturaleza excremental.

Lo que hace del hombre, en el lenguaje swiftiano, un Yahoo, con una "extraña disposición a la obscenidad y a lo sucio, mientras que parece haber un amor natural por la limpieza en todos los demás animales",[202] es, irónicamente, su disposición para negar el cuerpo y elevarse por encima de él. Con su visión de cómo el espíritu de la sublimación que se remonta acaba por caer "a plomo en el más bajo fondo de las cosas, como una línea recta que llevada por su propia longitud llega a formar un círculo",[203] Swift comprendió la ironía mejor que Freud. Éste, con su idea de la sublimación, en el análisis último vio un conflicto definitivo entre la disposición a sublimar que vincula con la posición erecta, y el erotismo anal. En su opinión, la sublimación es una defensa de una forma superior de vida contra la animalidad restante.[204] Pero la ironía es que la sublimación activa la animalidad mórbida, la analidad, y que la forma superior de vida, la civilización, revela esa forma inferior de vida, el Yahoo. Elevarse por encima del cuerpo es equiparar el cuerpo con el excremento.

En el último análisis, la peculiar fascinación humana con el excremento es la peculiar fascinación humana con la muerte. Freud vio que la regresión de la libido de lo genital al nivel analosádico, representa lo que él llama una disolución de los instintos, un desequilibrio tal de la relación entre el instinto de la vida y el instinto de la muerte, en que el instinto de la muerte predomina.[205] Y ya que toda sublimación humana representa una muerte para el cuerpo, toda sublimación humana, sea la que fuere, debe pasar por el complejo anal. Por la dialéctica de la negación y del retorno de lo reprimido, la negación de la analidad infantil confiere una calidad anal a toda la vida en la cultura. De aquí que las extravagantes pretensiones del psicoanálisis de encontrar la analidad detrás de cualquier tipo de arte, ciencia, etc., son legítimas, aunque si no se formulan en los términos del instinto de la muerte no tienen sentido. El excremento es la vida muerta del cuerpo. Y mientras la humanidad prefiera la vida

[202] Ver *supra,* capítulo XIII, nota 24.
[203] Ver *supra,* capítulo XIII, nota 33.
[204] MC, 66n, 76-78n.
[205] YE, 57, 80.

muerta a la vida, estará obligada a tratar como excremento no sólo su propio cuerpo, sino todos los objetos que la rodean, reduciendo todo a la materia inerte y a las magnitudes inorgánicas. Nuestra muy apreciada "objetividad" hacia nuestros propios cuerpos, hacia otras personas y hacia el universo, toda nuestra calculada "racionalidad", es, desde el punto de vista psicoanalítico, una ambivalente mezcla de amor y odio, una actitud apropiada únicamente hacia el excremento, y apropiada al excremento sólo en un animal que ha perdido su propio cuerpo y su vida.

Hasta qué punto el hombre Yahoo ha envenenado toda su visión de la naturaleza se puede medir por el hecho de que el concepto filosófico y científico de "materia", está desde el punto de vista psicoanalítico radicalmente infectado por la imaginación excremental. J. O. Wisdom ha tomado del rincón donde los filósofos lo habían olvidado el libro de Berkeley: *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-Water*. El agua de alquitrán, según Berkeley, es "un laxante poderoso y seguro" y emparentado metafísicamente con esa "luz que no puede ser manchada por la inmundicia de ninguna especie", que representa una infusión divina en este bajo mundo.[206] Wisdom ha demostrado el carácter excremental de la "materia" en la imaginación filosófica de Berkeley. Pero desdichadamente, ya que los filósofos se fundan en ello para ignorar su demostración, él mismo subestima su propio argumento al afirmar que no tiene ninguna intención de poner en duda la validez de la filosofía de Berkeley, y al limitar el papel del psicoanálisis a la investigación de los orígenes.[207]

Nuestra interpretación del psicoanálisis no puede aceptar ese divorcio de los orígenes de la validez. Wisdom comete el mismo error que los críticos que han considerado a Swift desde el punto de vista psicoanalítico. Lo que tiene ante él no es el carácter anal del individuo Berkeley, sino el carácter anal de la tradición filosófica occidental, o más bien, el carácter anal del hombre. La visión del cuerpo humano como excremental, la obligación en que se encuentra el hombre de sublimar, la visión de un componente de "materia vil" en todo este mundo sublunar, hacen del universo un enorme alambique de sublimación cósmica: todo esto trae a Platón, ¿y no es toda la filosofía occidental, como dijo Whitehead, una serie de notas al pie de página de la obra de Platón?[208]

[206] Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, pp. 64, 73-74.
[207] Wisdom, *op. cit.*, pp. 137, 230.
[208] Una prueba palpable más del problema anal en el platonismo se puede encontrar en el caso de Henry More: véase Powicke, *The Cambridge Platonists*, pp. 152-53. Cf. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 107n.

En consecuencia, el punto de vista psicoanalítico no puede tomar el debate tradicional entre el materialismo y el idealismo bajo su aspecto habitual. Si hay una verdadera cuestión en esta disputa, parece ser la de si la idea de Dios es necesaria para sublimar, ya que ni los materialistas ni los idealistas ponen en duda el principio de la sublimación. Tampoco puede el psicoanálisis abstenerse de preguntarse si las contradicciones en el concepto científico de "materia", tan minuciosamente estudiadas por Emile Meyerson,[209] no reflejan la proyección inconsciente –palpable en Platón o en la filosofía del agua de alquitrán de Berkeley– de la perturbación anal del hombre en el cuadro que éste se hace del mundo.

La obligación de considerar el mundo desde el punto de vista matemático, intrínseca en la ciencia moderna, es una obligación de sublimar. Las matemáticas son contemporáneas de la vida citadina, porque en la ciudad la cultura se organiza por el principio de la sublimación. Platón estaba en lo justo: Dios hace geometría y las matemáticas son la disciplina decisiva por la cual el amor humano se transforma en una vida suprasensual. Bertrand Russell está en lo justo: las matemáticas tienen "una belleza fría y austera", "sin ningún llamado a nuestra naturaleza enferma", y dan "la sensación de ser más que un hombre".[210] La paradoja psicoanalítica del carácter anal del pensamiento matemático especifica simplemente qué parte de la vida del cuerpo se afirma por la negación –por la negación, como Russell dice, de "nuestra naturaleza más débil"– para construir la vida no corporal.

El vínculo entre la sublimación, el instinto de la muerte y el excremento no es estático, sino que está sujeto a la dinámica de la neurosis que es la historia humana. La cultura se origina en la negación de la vida y del cuerpo, y la imposibilidad de negar la vida en el cuerpo es lo que hace de todas las culturas inestables disoluciones del instinto de la vida y del instinto de la muerte. Se deduce que la recuperación de la vida en el cuerpo es el fin oculto de la historia, en el sentido de que la recuperación de la vida en el cuerpo pondría fin al desequilibrio dinámico. Las series históricas de modelos culturales, las etapas de la historia de la neurosis, muestran una dialéctica de dos corrientes en apariencia contradictorias: por una parte, la negación del cuerpo siempre creciente, y por otra parte, el lento retorno de lo reprimido bajo una forma enajenada.

[209] Meyerson, *Identity and Reality; De l'explication dans les sciences.*

[210] Ver *supra,* capítulo XII, nota 3.

En realidad, estas tendencias aparentemente contradictorias son dos caras de la misma moneda. La negación siempre creciente del cuerpo es, en la forma de una negación, una afirmación cada vez mayor del cuerpo negado. Las sublimaciones son estas negaciones del cuerpo que simultáneamente lo afirman, y las sublimaciones realizan este dialéctico *tour de force,* por el simple pero fundamental mecanismo de proyectar el cuerpo reprimido en las cosas. Cuanto más pasa la vida del cuerpo a las cosas, menos vida hay en el cuerpo, y al mismo tiempo la acumulación creciente de cosas representa una articulación cada vez más completa de la vida perdida del cuerpo. Por ello, el aumento de la sublimación es una ley general de la historia. El progreso tecnológico hace posible una sublimación mayor y, como sostuvimos en un capítulo precedente, el fin oculto del progreso tecnológico es el descubrimiento y la recuperación del cuerpo humano.[211]

Se deduce que lo que llamamos progreso histórico, o civilización superior, significa una ampliación del dominio del instinto de la muerte a expensas del instinto de la vida. La sublimación es una mortificación del cuerpo y una transferencia de la vida del cuerpo a las cosas muertas. Hay una muerte del cuerpo en toda sublimación. Pero debemos ser claros respecto de la naturaleza específica del Eros así negado. La sublimación ataca al Eros ligado a las organizaciones sexuales infantiles, más específicamente al erotismo anal. Pero, como hemos visto, el erotismo anal se apoya en la fantasía infantil de un cuerpo mágico que satisfaría el deseo narcisista de la autonomía y de la inmortalidad satisfactoria. La sublimación, al negar el cuerpo, niega la magia del cuerpo y renuncia a las fantasías y a los fines corporales de los instintos, que nunca pudieron ser satisfechos en realidad. Como tal, la sublimación representa un triunfo del principio de la realidad. Por otra parte, mientras la sublimación siga buscando inconscientemente la satisfacción para los mismos fines infantiles, mientras las cosas, como el dinero, sean un resultado de la sublimación animada por poderes mágicos y por deseos que originalmente se vincularon al cuerpo, la sublimación perpetúa los fines irreales del narcisismo infantil. Equivale a decir que el ego que sublima es siempre el ego que huye de la muerte. Pero, al mismo tiempo, por una afortunada ironía, como resultado del intento de curación que es parte de la neurosis, el ego que sublima adquiere en su huida de la muerte una capacidad cada vez mayor de morir, al aumentar cada vez más la mortificación del cuerpo. La trans-

[211] Ver *supra,* capítulo XII.

formación de la vida en muerte-en-vida, que es la realización de la civilización superior, prepara a la humanidad para aceptar la muerte.

Estas consideraciones teóricas nos ponen en condiciones de considerar la evolución histórica del complejo anal. La sublimación, ya lo dijimos más arriba, es el mecanismo de defensa característico del hombre civilizado, la destrucción (expiación) es el mecanismo de defensa característico del hombre arcaico. No se puede negar que el hombre primitivo sublima, y sublima la analidad. Existe una moneda arcaica, y el folklore nativo nos revela sus asociaciones excrementales. La moneda de conchas, por ejemplo, es el excremento del mar.[212] Pero el desarrollo del dinero, y de la sublimación, se queda detrás, porque las relaciones con las cosas más que con las personas no se han cargado aún con el peso principal del deseo de superar la culpabilidad y la muerte. El hombre arcaico consagra el excedente económico a establecer y mantener el grupo social como un modo de compartir la culpabilidad.

En términos más técnicos, el hombre arcaico está preocupado por el complejo de castración, el tabú del incesto y la desexualización del pene, es decir, la transformación de los impulsos genitales en esa libido inhibida por el fin que sostiene el sistema de la comunidad del clan, en el cual está circunscrita la vida arcaica. El grado inferior de sublimación, que corresponde al nivel inferior de tecnología, significa, por nuestras anteriores definiciones, que se trata de un ego más débil, un ego que aún no se ha puesto de acuerdo, por la negación, con los impulsos pregenitales de su propio cuerpo. Pero los impulsos pregenitales existen. El resultado es que los impulsos pregenitales, todos los deseos fantásticos del narcisismo infantil, se expresan a sí mismos en una forma no sublimada, de tal modo que el hombre arcaico conserva el cuerpo mágico de la infancia.

Por ello, el hombre primitivo tiene característicamente una estructura masiva de magia excremental, que indica el grado en el cual su analidad permanece no sublimada y, al mismo tiempo, indica las fantasías corporales de las que derivan las fantasías liberadas del cuerpo de la sublimación. En realidad, la tradición arcaica del carácter sucio de la magia difícilmente muere y sobrevive en las civilizaciones superiores: los periódicos informan que el nuevo monarca de Nepal en la ceremonia de coronación "fue ungido con barro del Himalaya para la sabiduría, excre-

---

[212] Cf. Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien", p. 399; Róheim, "The Evolution of Culture", pp. 401-402; Bourke, *Scatalogic Rites of All Nations*, pp. 266-67; Posinski, "Yurok Shell Money and Pains", pp. 598-632.

mento de las caballerizas para la rapidez y boñiga de elefante para la fuerza muscular".[213] El Himalaya es, supongo, la morada de los dioses.

Estos residuos de magia excremental no se limitan al misterioso Oriente. *La materia médica* del siglo XVIII europeo incluía, bajo nombres sublimados, "*eau de Mille-fleurs*", destilaciones de excrementos animales y humanos.[214] Ahora bien, podemos ilustrar las fantasías reprimidas y sublimadas del capitalismo por las fantasías no reprimidas y semisublimadas de su prototipo más arcaico, la alquimia. La sal que los alquimistas manipulan es un "excremento de la naturaleza", su finalidad es destilar de la sal excremental la sal "seminal", o los "espíritus". El procedimiento de "cohobación" consistió en "restituir los espíritus a sus heces".[215] El mismo sistema monetario de la Europa de la Edad Media conservaba aún recuerdos arcaicos del verdadero valor del dinero. En el puente de Montluçon en Francia, el peaje exigido por las prostitutas era de "*quatuor denarios*", "*aut unum bumbum*".[216] Los amantes del cálculo cuantificador que tratan de explicar la paradoja psicoanalítica en términos matemáticos, pueden basar sobre esta piedra de Roseta sus tablas de equivalencias. En realidad, este *tour de force* intelectual estaba ya previsto por Chaucer en *The Summoner's Tale*:

En la aritmética nadie encontrará
hasta hoy una cuestión tan ardua.
¿Quién podría demostrarnos
que cada hombre tendría su parte igual
del sonido o del sabor de un pedo?

En el pensamiento verdaderamente primitivo, no obstante, ese poder sobre las personas que la civilización atribuye al dinero está conferido por la posesión de su "suciedad": excrementos, cabellos, restos de uñas, etc.[217] La "suciedad" es la persona, en el mismo sentido en el cual el antiguo proverbio griego decía que el dinero es el hombre. La categoría de "posesión", y el poder basado en la posesión, es aparentemente innato en el complejo de la magia de la suciedad. Incluso en sociedades donde el excedente económico está gobernado principalmente por

[213] *Life*, 4 de junio de 1956.
[214] Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, pp. 134-37,179-80.
[215] Bachelard, *op. cit.*, pp. 120-22, 125. Cf. Eliade, *Le Yoga*, p. 280.
[216] Bourke, *Scatalogic Rites*, p. 168; Cf. pp. 166-67.
[217] Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, pp. 283-90; Mead, *Sexo y temperamento*, pp. 20-21, 48-50; Bourke, *Scatalogic Rites*.

el principio del don recíproco, el complejo de la magia de la suciedad puede ser explotado por ese primer individualista, el brujo poderoso, para obtener un tributo económico. Y en el complejo de la magia de la suciedad, podemos distinguir el miedo a la muerte y el deseo fantástico de un cuerpo satisfactorio inmortal. De aquí los ritos de escatofagia y de ese homólogo de la escatofagia, la necrofagia, y la más común asociación constante de la suciedad con las ceremonias funerarias. Príamo, a la muerte de Héctor, rueda en un montón de estiércol. Las tribus primitivas se embadurnan como signo de luto y nosotros usamos el negro. Los habitantes de la isla de Tonga elevan un piadoso montón de inmundicia sobre la tumba. Nuestros antepasados indoeuropeos levantaban un montón de piedras.[218] Basta un ejemplo para mostrar las fantasías que acosan al cuerpo humano. Los indios seri, que practican el matriarcado, considerados por Briffault como el prototipo de la humanidad en su nivel más burdo, tienen un rito de escatofagia en el cual su observador antropólogo encontró "el germen de la economía industrial y la aparición de un débil sentido de desarrollo". Citando sus palabras:[219]

> Es imposible describir exactamente las costumbres alimenticias de los seri sin hacer referencia a una sistemática escatofagia, que parece poseer rasgos de confianza, así como económicos. En su aspecto más simple esta costumbre está vinculada con la cosecha de la tuna. Los frutos consumidos en cantidades enormes, se digieren de modo imperfecto. Las semillas, especialmente de caparazón duro, pasan intactas por el sistema digestivo. Las heces que contienen estas semillas son conservadas con sumo cuidado y, después de la cosecha, el tesoro, desecado, por supuesto, en el clima seco, se muele... y se cierne. Luego se come el producto... A primera vista este factor alimenticio es el homólogo exacto de la "segunda cosecha" de los indios de California, tal como la describen Clavijero, Baegert, y otros. Pero adquiere importancia, entre los seri por lo menos, como el único método de almacenar y conservar reservas alimenticias, y por tanto como el germen de la economía industrial, de la cual puede considerarse que surge una débil idea de desarrollo. Y el surgimiento de esta economía entre los seri, como todos los comienzos estéticos e industriales, está condicionado por la fe y por el ceremonial que la acompaña, porque el alimento dos veces consumido recibe la atribución de poderes y virtudes intensificados.

En la magia seri, el excremento es literalmente el alimento, pero antes de que la coloquemos en un lugar aparte, recordemos lo que le

---

[218] Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien", pp. 389-91; Bourke, *Scatalogic Rites*, pp. 264-65. Cf. Abraham, *Selected Papers*, p. 444.

[219] McGee, "The Seri Indians", pp. 209-12.

ocurrió a Midas. El cuerpo mágico no sublimado de los indios seri, revela el único significado corporal que se puede atribuir a los sueños de avaricia. Y ya que los únicos significados de la vida son físicos, los sueños de avaricia no son menos irreales que la magia corporal de los seri. Hasta el advenimiento del psicoanálisis y su doctrina del carácter anal del dinero, las percepciones más profundas en la naturaleza del complejo del dinero tenían que expresarse por medio del mito. En los tiempos modernos el mito del Demonio. El Demonio, dijimos en nuestro capítulo sobre Lutero, es el descendiente directo del Astuto de las mitologías primitivas. La evolución del Astuto, a través de figuras intermediarias, tales como el clásico Hermes, hasta el Demonio cristiano, refleja la historia de la analidad. El Astuto de las primitivas mitologías está rodeado de una analidad no sublimada y no disfrazada. Por ejemplo, escribe Paul Radin del Astuto de Winnebago:[220]

> Él se encuentra con un bulbo que le dice que cualquiera que lo mastique defecará... Toma entonces el bulbo y lo mastica y encuentra que no defeca sino solamente suelta vientos. Esta expulsión de gas aumenta progresivamente en intensidad. Se sienta en un tronco de árbol, pero es impulsado al aire con el tronco encima de él. Arranca los árboles a los cuales se agarra por sus raíces. En su impotencia, pide a los habitantes de un pueblo que amontonen todas sus posesiones sobre él, sus cabañas, sus perros, y luego ellos mismos trepan sobre él... Y, así, todo el universo del hombre está ahora sobre la espalda de Wakdjunkaga. Con una aterradora expulsión de gas desparrama a las gentes y todas sus posesiones por las cuatro puntas de la tierra... Comienza entonces a defecar. La tierra se cubre de excremento. Para escapar se refugia en un árbol, pero en vano, y cae en las montañas de su propio excremento...

Al mismo tiempo, como todos los que han estudiado mitología comparada saben, este Astuto, con sus "inmundas" tretas, es un gran héroe cultural, origen de la cultura material del hombre. En verdad, el Astuto puede crear el mundo por una treta inmunda, con excremento o con ese sustituto apenas disfrazado del excremento, el barro o la arcilla, reflejando, en las palabras de Abraham, la idea de la omnipotencia de los productos de las entrañas.[221] En la antigüedad clásica, el periodo de la sublimación más perfecta, la figura de Hermes se produce por la sublimación-negación de la analidad. Si bien subsisten vestigios de analidad no sublimada, el simple excremento es sustituido primeramente por el montón simbólico de piedras y luego por la simbólica bolsa de

---

[220] Radin, *The Trickster*, p. 140.

[221] Bourke, *Scatalogic Rites*, pp. 266-67; Abraham, *Selected Papers*, pp. 320-21.

dinero (compárese la bolsa en la cual, según Margaret Mead, los arapesh recogen cuidadosamente su suciedad mágica).[222] El Demonio de Lutero es una negación de la sublimación clásica. Se rechaza la sublimación porque se considera el cuerpo caído e impuro. El Demonio vuelve a tomar, por un retorno de lo reprimido, su carácter excremental, pero su analidad no está cargada de libido o de vida mágica, como en el complejo de la suciedad mágica, sino que se considera como la muerte. Toda la evolución del Astuto al Demonio, y hasta lo pseudosecular demoníaco del capitalismo, muestra el triunfo progresivo del instinto de la muerte.

Las sublimaciones del hombre civilizado despojan el cuerpo humano de todo carácter mágico, y representan así una victoria para el principio de la realidad. Pero despojar el cuerpo humano de toda magia es desexualizarlo. En el camino que conduce a la sublimación, una victoria para el principio de la realidad es también una victoria para el instinto de la muerte. El proceso debe terminar donde Lutero dijo que terminaría, en el dominio de la muerte sobre el cuerpo y en el reinado total de la realidad visible. Una nueva etapa en la historia del complejo del dinero comienza en la época moderna, con la reforma y el surgimiento del capitalismo. Por una parte, la sublimación definitiva se alcanza al fin por una represión última de la noción de las fuentes eróticoanales del complejo: hasta entonces la búsqueda del dinero parece haber estado inhibida por el conocimiento de que el lucro es inmundo. Y, por otra parte, hay una vuelta contra la sublimación, una retirada de la libido de la sublimación, una desexualización de la sublimación misma. La psicología del atesoramiento precapitalista, "acumulación primitiva", difiere de la de la empresa capitalista, "destrucción creadora" la llamó Schumpeter, precisamente por el hecho de que la acumulación, el oro o los bienes reales, procuran al propietario una satisfacción corporal. "Déjame besarte", dice Volpone a su oro, "tú eres la mejor de las cosas y trasciendes con mucho toda clase de gozo, tales son tus bellezas y nuestros amores".[223] El verdadero capitalismo, como dijo Marx, está destruido en sus mismos fundamentos si admitimos que su móvil es el gozo en vez de la acumulación de bienes.[224]

[222] Este párrafo es una ampliación psicoanalítica a *Hermes the Thief* del autor. Para vestigios de analidad no sublimada, véase *Homeric Hymn to Hermes*, vss. 295-96; Babrius, *Fabulae, LXVIII*. Para el carácter anal del cúmulo de piedra, véase Babrius, *loc. cit.*, y Frazer, *The Scapegoat*, pp. 3-30. En los arapesh, véase Mead, *Sexo y temperamento*, pp. 21, 49.

[223] Jonson, *Volpone*, I, i, 11-21.

[224] Marx, El *capital*, II, 136.

Esta retirada de Eros entrega la cultura al instinto de la muerte, y el mundo inhumano, abstracto, impersonal que el instinto de la muerte crea, elimina progresivamente toda posibilidad de vida para el Eros sublimado, que nostálgicamente admiramos tanto en los antiguos griegos. Así, el camino de la sublimación termina por su propia negación y abre la etapa de su propia eliminación. Al mismo tiempo, esta transformación de la vida en la muerte-en-vida es una victoria para el principio de la realidad. La retirada de Eros de la sublimación es la gran desilusión.[225] Como la moderna civilización suprime despiadadamente a Eros de la cultura, la ciencia moderna suprime despiadadamente nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos. Al liberarnos de nuestros antiguos amores, la ciencia moderna sirve al mismo tiempo al principio de la realidad y al instinto de la muerte. De este modo, la ciencia y la civilización se combinan para articular el meollo de la neurosis humana, la incapacidad del hombre para vivir en el cuerpo, que es además su incapacidad para morir. El cuerpo humano tuvo que ser entregado a la muerte antes que la cultura produjera el psicoanálisis: el último asalto contra los viejos amores del hombre y el primer intento de afrontar el cuerpo.

Así, la conciencia general de la humanidad necesita apropiarse del psicoanálisis, de la ciencia y de la neurosis, para vindicar, y luego ir más allá, el juicio intuitivo de John Maynard Keynes:[226]

> Cuando la acumulación de bienes no sea ya de la mayor importancia social, habrá grandes cambios en el código de la moral. Seremos capaces de liberarnos de muchos de los principios pseudomorales que nos han atormentado durante doscientos años, por los cuales hemos exaltado algunas de las más detestables cualidades humanas a la condición de las virtudes más altas. Seremos capaces de afrontar el atrevimiento de determinar el móvil del dinero en su verdadero valor. El amor del dinero como posesión, distinto del amor del dinero como medio de conocimiento del gozo y de las realidades de la vida, se reconocerá como lo que es, una morbidez un tanto repugnante, una de esas propensiones medio criminales, medio patológicas que se entregan con un estremecimiento a los especialistas en enfermedades mentales.

[225] Cf. R. F. Allendy, *Capitalisme et sexualité,* p. 14.
[226] Keynes, *Essays in Persuasion,* p. 369.

Sexta Parte

La salida

"La era cultural ha pasado. La nueva civilización que puede emplear siglos o algunos miles de años para asentarse, no será otra civilización: será la extensión ilimitada de realizaciones a las cuales han tendido todas las civilizaciones pasadas. La ciudad, que fue la cuna de la civilización, tal como la conocemos nosotros, no existirá ya. Por supuesto, habrá núcleos, pero serán móviles y fluidos. Los pueblos de la tierra no se impedirán la entrada unos a otros al interior de los Estados, sino que se esparcirán libremente por la superficie terrestre y se mezclarán los unos con los otros. No habrá constelaciones fijas de conglomerados humanos. Los gobiernos dejarán su puesto a una administración, en el sentido más amplio del término. El hombre político llegará a ser tan inepto como el pájaro dodo. La máquina nunca será dominada, como algunos imaginan, será desechada con el tiempo, pero no antes de que los hombres hayan comprendido la naturaleza del misterio que los liga a su creación. La adoración, la investigación y la sujeción de la máquina cederán ante la atracción de todo lo que está verdaderamente oculto. Este problema está vinculado al más vasto del poder y de la posesión. El hombre estará obligado a darse cuenta de que el poder debe permanecer abierto, fluido y libre. Su meta no será poseer el poder sino irradiarlo".*

Las especulaciones utópicas, como estas de Henry Miller, deben volver a estar de moda. Son una manera de afirmar la fe en la posibilidad de resolver problemas que parecen por el momento insolubles. Hoy, incluso la supervivencia de la humanidad es una esperanza utópica.

---

* Henry Miller: *Sunday after the War*. Nueva York: New Directions, pp. 154-155.

XVI
La resurrección del cuerpo

El camino de la sublimación que la humanidad ha seguido religiosamente, por lo menos desde la fundación de las primeras ciudades, no ofrece ninguna salida a la neurosis humana, sino que, por el contrario, conduce a la agravación de ésta. La teoría psicoanalítica y los amargos hechos de la historia contemporánea hacen suponer que la humanidad está llegando al fin de esta senda. La teoría psicoanalítica afirma que este fin es el dominio de la muerte-en-vida. La historia ha conducido a la humanidad a ese ápice en el cual la extinción total de la humanidad es, por fin, una posibilidad práctica. En este momento de la historia, los que aman el instinto de la vida tienen el deber de advertir que la victoria de la muerte no es en absoluto imposible. El malvado instinto de la muerte puede muy bien soltar las bombas de hidrógeno. Porque, si desechamos nuestra profunda ilusión de que la raza humana tiene una condición privilegiada o providencial en la vida del universo, es evidente que el malvado instinto de la muerte es una garantía de que la experiencia humana, si no logra obtener su perfección posible, se destruirá a sí misma, como se destruyó a sí misma la experiencia del dinosaurio. Pero es inútil lamentarnos si no señalamos un camino mejor. Por ello, la cuestión que afronta la humanidad es la eliminación de la represión, en el lenguaje tradicional cristiano, la resurrección del cuerpo.

Hemos hecho ya lo que podíamos para extraer de la teoría psicoanalítica un modelo de lo que sería la resurrección del cuerpo. El instinto de la vida, o instinto sexual, exige una actividad de una clase que,

en contraste con nuestro modo común de actividad, sólo puede llamarse juego. El instinto de la vida exige además una unión con los demás y con el mundo que nos rodea no basada en la angustia ni en la agresión, sino en el narcisismo y en la exuberancia erótica.

Pero el instinto de la muerte exige también satisfacción. Como dice Hegel en la *Fenomenología*: "La vida y el conocimiento de Dios pueden sin duda describirse como el amor que juega consigo mismo, pero esta idea se hunde en la trivialidad si se omite la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo".[1]

El instinto de la muerte sólo se reconcilia con el instinto de la vida en una vida no reprimida, que no deja "líneas no vividas" en el cuerpo humano, al afirmarse así el instinto de la muerte en un cuerpo que está dispuesto a morir. Y, ya que el cuerpo está satisfecho, el instinto de la muerte no se esfuerza más por transformarlo y hacer historia y, por consiguiente, como vaticinó la teología cristiana, su actividad está en la eternidad.

Al mismo tiempo, y aquí de nuevo la teología cristiana y el psicoanálisis están de acuerdo, el cuerpo resurrecto es el cuerpo transfigurado. La eliminación de la represión, eliminaría las concentraciones innaturales de la libido en ciertos órganos corporales particulares, concentraciones engendradas por la negatividad del mórbido instinto de la muerte y que constituyen la base corporal de los desórdenes de carácter neurótico en el ego humano. Como ha escrito Thoreau: "No necesitamos orar por un cielo más sublime que el que pueden proporcionarnos los puros sentidos, es decir, una vida puramente sensual. Nuestros sentidos presentes no son más que rudimentos de lo que están destinados a llegar a ser".[2] Así, el cuerpo humano se volvería perverso de modo polimorfo, deleitándose en esa vida completa de todo el cuerpo que ahora teme. La conciencia suficientemente fuerte para soportar una vida completa no sería ya apolínea, sino dionisiaca, la conciencia que no observa el límite, sino que se desborda; la conciencia *que no negará nunca más.*

Si la cuestión que debe afrontar la humanidad es la eliminación de la represión, el psicoanálisis no es el único punto de vista desde el cual ésta puede y debe plantearse. Ya hemos señalado que el problema es intrínseco a la teología cristiana. Ha llegado el momento de preguntar a los teólogos cristianos, sobre todo a los neoortodoxos, qué entienden por resurrección del cuerpo y por vida eterna. ¿Es una promesa de inmorta-

[1] Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 81.
[2] Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers;* Cf. Read, *Icon and Idea*, p. 139.

lidad después de la muerte? En otras palabras, ¿la premisa psicológica del cristianismo es la imposibilidad de reconciliar la vida y la muerte en "este" mundo o en el "otro", de modo que la huida de la muerte –con todas sus consecuencias mórbidas– es nuestro destino eterno en "este mundo" y en "el otro"? Porque hemos visto que el cuerpo perfecto prometido por la teología cristiana, que goza esa perfecta felicidad prometida por la teología cristiana, es un cuerpo reconciliado con la muerte.

En un último análisis, la teología cristiana debe aceptar la muerte como parte de la vida o abandonar el cuerpo. Desde hace dos mil años el cristianismo ha conservado viva la esperanza mística de una victoria definitiva de la Vida sobre la Muerte, durante una fase de la historia humana en la cual estaba la Vida en guerra con la Muerte y la esperanza no podía haber sido sino mística. Pero, si nos acercamos a los últimos días del mundo, la teología cristiana podría preguntarse si es sólo la religión de la humanidad caída, o si podría estar dormida cuando llegara el desposado. Es bien cierto que si el cristianismo desea ayudar a la humanidad a borrar las huellas del pecado original, lo cual para Baudelaire era la verdadera definición de progreso,[3] hay en su tradición inapreciables percepciones, percepciones que deben transformarse en un sistema de terapia práctica, algo parecido al psicoanálisis, a fin de que sean útiles o tengan incluso un significado.

La característica de la escatología cristiana reside precisamente en no aceptar la hostilidad platónica al cuerpo humano y a la "materia", en rehusarse a identificar el camino platónico de la sublimación con la salvación final, y en su afirmación de que la vida eterna sólo puede ser la vida en un cuerpo. El ascetismo cristiano puede llevar el castigo del cuerpo caído hasta niveles inconcebibles para Platón, pero la esperanza cristiana es la redención de ese cuerpo caído. De aquí la afirmación de Tertuliano: *Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra* (el cuerpo resucitará, todo el cuerpo, el cuerpo idéntico, el cuerpo íntegro).[4] La síntesis medieval católica entre el cristianismo y la filosofía griega, con su noción de un alma inmortal, confundió el problema. Sólo el protestantismo lleva el peso completo de la peculiar fe cristiana. La ruptura de Lutero con la doctrina de la sublimación (las buenas obras) es decisiva, pero el teólogo del cuerpo resurrecto es el remendón de Görlitz, Jacob Boehme. Cuando Tillich y Barth

[3] Baudelaire, "Mon coeur mis à nu". Cf. Marcuse, *Eros y civilización,* p. 164.

[4] Tertuliano, *De Carnis Resurrectione,* p. 63. Cf. Mead, *Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition,* p. 111.

lleguen al fin a la sustancia de las cosas esperadas, su escatología, tendrán que contar con Boehme. Mientras tanto, como la teología neortodoxa se hunde más profundamente en la naturaleza del pecado y de la muerte, la *theologia ex idea vitae deducta* de Boehme es olvidada, excepto por Berdiaef, el místico solitario y revolucionario.[5]

Cualquier cosa que haga con él la iglesia cristiana, la posición de Boehme de la esperanza mística de cosas mejores es importante y sólida en la tradición occidental. En el pasado, él se vincula a través de Paracelso y la alquimia con la tradición del gnosticismo cristiano y con el cabalismo hebreo, ulteriormente se vincula con Freud, a través de su influencia en los románticos: Blake, Novalis y Hegel. Ya hemos dicho que el psicoanálisis no se habrá psicoanalizado mientras no se coloque dentro de la historia del pensamiento occidental, dentro de la neurosis general de la humanidad. Así considerado, el psicoanálisis es el heredero de la tradición mística que él debe afirmar.

En el espíritu del gran público, se identifica el misticismo con esa huida del mundo material y de la vida predicada por vulgarizadores tales como Evelyn Underhill y Aldous Huxley,[6] la cual, desde el punto de vista psicoanalítico, puede ser designada como misticismo apolíneo o misticismo de sublimación. Pero en la tradición occidental hay otra clase de misticismo, que se puede llamar dionisiaco o misticismo del cuerpo, que permanece en la vida, que es el cuerpo, y trata de transformar y de perfeccionar éste. El misticismo occidental del cuerpo, tradición que necesita un nuevo examen, comprende tres corrientes principales: la noción cristiana, de San Pablo, del cuerpo "espiritual"; la noción hebrea, de la cábala, del cuerpo perfecto de Adán antes de la caída; y la noción de la alquimia del cuerpo sutil.[7] Estas tres corrientes se unen en Boehme, e incluso un ligero conocimiento del verdadero Boehme –por ejemplo, el excelente libro de Ernst Benz–[8] muestra claramente que Boehme y Freud tienen demasiado en común como para poder prescindir el uno del otro.

Boehme, como Freud, entiende la muerte no como una simple nada, sino como una fuerza positiva en conflicto dialéctico con la vida (en el hombre caído), o dialécticamente unificado a la vida (en la perfección de Dios). Así, dice Benz: "Nuestra vida permanece como una

[5] Ver *supra*, capítulo IX, nota 58.
[6] Underhill, *Mysticism;* Huxley, *The Perennial Philosophy.*
[7] Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition;* Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism;* Gray, *Goethe the Alchemist.* Cf. Savage, "Jung, Alchemy and Self", pp. 14-37.
[8] Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme.*

lucha entre la vida y la muerte, y mientras dure este conflicto, durará también la angustia".[9] En el concepto que tiene Boehme de la vida, el concepto de juego, o el amor-juego, es tan importante como para Freud, y su concepto del cuerpo espiritual o paradisíaco de Adán antes de la caída, reconoce la poderosa exigencia de nuestro inconsciente tanto de una forma andrógina del ser, como de una forma narcisista de expresión del yo, así como la corrupción de nuestro uso común de las funciones orales, anales y genitales. Es verdad que Boehme no acepta la muerte brutal del cuerpo físico individual y, por consiguiente, hace su cuerpo paradisíaco ambiguamente inmaterial, sin órganos genitales, orales ni anales. Y no obstante, se aferra obstinadamente al cuerpo y al placer corporal y, por ello, dice que Adán era "mágicamente" capaz de comer y de gozar de la "esencia" de las cosas, y "mágicamente" capaz de reproducirse y de sentir el placer sexual en el acto de reproducción. Boehme cae en estos dilemas por su percepción de la corrupción del cuerpo humano, su penetración de que toda vida es vida en el cuerpo y, por otra parte, su incapacidad para aceptar un cuerpo que muere. Ningún teólogo protestante ha ido más lejos o, más bien, el protestantismo posterior ha preferido reprimir el problema y reprimir a Boehme.

El misticismo oriental también ha alcanzado el mismo punto, a juzgar por el examen que hace Needham del taoísmo, o por el estudio que hace Eliade del yoga.[10] Needham, citando a Maspéro, tiene razón al insistir en que la búsqueda taoísta de un cuerpo más perfecto trasciende el dualismo platónico de alma y materia. Pero el entusiasmo de Needham por el taoísmo como una respuesta humana y orgánica a la vida en el mundo, debe calificarse reconociendo que el cuerpo perfecto del taoísmo es inmortal: el taoísmo no acepta la muerte como parte de la vida (en un capítulo anterior hemos aducido que hay la misma falla en el otro entusiasmo de Needham, la filosofía de la naturaleza de Whitehead).

El psicoanálisis acepta la muerte del cuerpo, pero el psicoanálisis tiene algo que aprender del misticismo del cuerpo, occidental y oriental, sobre todo de la riqueza de percepciones psicológicas que éste contiene. Porque estos místicos toman en serio, y el psicoanálisis tradicional no lo hace, la posibilidad de la perfectibilidad humana y la esperanza de

[9] Benz, *op. cit.*, p. 138.

[10] Needham, *Science and Civilization in China*, II, 139-54. Needham parece subestimar el misticismo corporal de Occidente; Cf. *op. cit.*, p. 464, única referencia a Boehme. Véase también Watts, "Asian Psychology and Modern Psychiatry", pp. 25-30.

encontrar una salida a la neurosis humana en esa simple salud de la cual gozan los animales, pero no el hombre.

A medida que el protestantismo degeneró después de Lutero y de Boehme, abandonó su función religiosa de crítica del orden existente y de conservar viva la esperanza mística de cosas mejores. En la terminología psicoanalítica: perdió contacto con el inconsciente y con los deseos inmortales reprimidos del inconsciente. La antorcha pasó a los poetas y a los filósofos del movimiento romántico. Los herederos de Boehme son Blake, Novalis, Hegel y, como el profesor Gray ha mostrado recientemente, Goethe.[11] Estos son los poetas que Freud consideraba los verdaderos descubridores del inconsciente.[12]

No sólo respecto de los místicos, sino también respecto de los poetas, debe el psicoanálisis renunciar a su pretensión de superioridad supramundana. En vez de denunciar las neurosis de los poetas, los psicoanalistas debieran aprender de ellos y abandonar la ingenua idea de que hay un inmenso abismo, en la salud mental y en la objetividad intelectual, entre los poetas y el resto del mundo. En la opinión del mundo, a los ojos del sentido común, Novalis está loco y Ferenczi también. El mundo preferirá creer que todos estamos locos a creer que los psicoanalistas no lo están. Además, no parece que el modo que utilizan los psicoanalistas para alcanzar el inconsciente haya destronado el modo de alcanzar el mismo objetivo de los poetas o de los artistas. Cualquiera que esté familiarizado con la literatura moderna y con el psicoanálisis, sabe que la literatura moderna está llena de penetraciones todavía no percibidas, o no tan claramente percibidas por el psicoanálisis "científico". Y todo el que ame el arte sabe que el psicoanálisis no tiene el monopolio sobre el poder de curar. Lo que reclama la época es el fin de la guerra entre el psicoanálisis y el arte –una guerra que se ha mantenido viva por la estéril "calumnia" de la actitud del psicoanálisis con respecto del arte– y el comienzo de la cooperación entre los dos, en la obra de terapia y en la tarea de hacer consciente el inconsciente. Un poco más de Eros y menos rivalidades.

La poesía moderna, como el psicoanálisis y la teología protestante, aborda el problema de la resurrección del cuerpo. El arte y la poesía han modificado siempre nuestros modos de comprender y de sentir, es decir, han modificado el cuerpo humano. Y Whitehead considera justamente como esencia de la "reacción romántica" una rebelión contra la

[11] Gray, *Goethe the Alchemist.*

[12] Ver *supra,* capítulo V, nota 22.

abstracción, en el lenguaje psicoanalítico, la sublimación, en favor del organismo sensual concreto, el cuerpo humano.[13] "La energía es la única vida, y es del cuerpo... La energía es el goce eterno", dice Blake.

Un joven crítico, cuyo primer libro representa un nuevo tipo de método crítico –una crítica para la cual la poesía es una experiencia tanto mística como corporal– ha rastreado en la poesía moderna la búsqueda persistente de la resurrección del cuerpo y de la perfección del cuerpo.[14] Wordsworth, en contraste con las tendencias sublimes, y sublimadoras, de Milton, "considera que su revelación puede expresarse en las formas y en los símbolos de la vida cotidiana" y "ve un paraíso posible en cualquier rincón dulce aunque desnudo de la tierra". Hopkins "está empeñado en redactar una teodicea, y ha elegido como su dominio los obstinados sentidos y el olvidado mundo físico". "Nadie ha ido más allá que Hopkins al presentarnos a Cristo como el objeto directo y omnipresente de la percepción, tan profundamente anclado en los ojos, la carne y los huesos (y el sentimiento personal de tener ojos, carne y huesos), que el sentimiento del yo y el sentimiento de ser en Cristo no pueden ya distinguirse". Durante toda su vida no dejó Rilke de lamentarse de que "nosotros no conocemos el cuerpo más de lo que conocemos la naturaleza". Rilke cree, en sus propias palabras, que "las cualidades deben sustraerse a Dios, lo ya no expresable, y volver a la creación, al amor y a la muerte"; de modo que el resultado de su poesía es que para Rilke "el cuerpo se convierte en un hecho espiritual". La poesía de Valéry "puede considerarse como la odisea de la conciencia en busca de su verdadero cuerpo", y "la búsqueda intelectual de Valéry tiende a este fin, a que el cuerpo pueda ser considerado como lo que virtualmente es, una magnífica revelación e instrumento del alma. Si pudiera percibirse como tal, los ojos no serían un símbolo, sino la realidad".[15]

El cuerpo "mágico" que el poeta busca es el cuerpo "sutil" o "espiritual" o "diáfano" del misticismo occidental, el cuerpo "de diamante" del misticismo oriental, y, en el psicoanálisis, el cuerpo perverso de modo polimorfo de la infancia. Así, por ejemplo, el psicoanálisis afirma el carácter esencialmente bisexual de la naturaleza humana. Boehme insiste en el carácter andrógino de la perfección humana. El misticismo taoísta apela a la pasividad femenina para contrarrestar la agresividad masculina, y la búsqueda poética de Rilke es la búsqueda de un cuerpo

[13] Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, pp. 93-118.

[14] Hartman, *The Unmediated Vision*.

[15] Hartman, *op. cit.*, pp. 27-28, 57, 64, 94, 96, 107, 109.

hermafrodita.[16] Es necesario elucidar las interrelaciones que existen entre estos modos desiguales de articular los deseos del inconsciente. Jung conoce estas interrelaciones, y los psicoanalistas ortodoxos las han ignorado. Pero nada claro resulta de la incorporación de los datos al sistema junguiano, no tanto por causa del desorden intelectual de este sistema, sino más bien por la orientación fundamental de Jung, que es la huida del problema del cuerpo, huida del concepto de represión, y una vuelta al camino de la sublimación. Los freudianos deben afrontar la cuestión, y Freud mismo decía: "Algunas prácticas de los místicos pueden lograr trastornar las relaciones normales que existen entre las diferentes regiones del espíritu, de modo que, por ejemplo, el sistema de la percepción llega a ser capaz de percibir relaciones en las capas más profundas del ego y del id, que de otro modo serían inaccesibles para él".[17]

El interés de Joseph Needham, lo que hemos llamado misticismo del cuerpo, interés subyacente a su obra que hizo época, *Ciencia y civilización en China*, nos recuerda que la resurrección del cuerpo ha sido puesta al día no sólo por el psicoanálisis, el misticismo y la poesía, sino también por la crítica filosófica de la ciencia moderna. La crítica que hace Whitehead de la abstracción científica es, en términos psicoanalíticos, una crítica de la sublimación. Su protesta contra "la falacia de lo concreto extraviado" es una protesta en favor del cuerpo vivo como un todo: "Pero el órgano vivo de la experiencia es el cuerpo vivo como un todo", y su protesta "en favor del valor" insiste en que la verdadera estructura del cuerpo humano, del conocimiento humano y de los acontecimientos percibidos es al mismo tiempo sensual y erótica: "gozo del yo".[18] Whitehead mismo reconoció la afinidad que tenía con los poetas románticos, y, por supuesto, Needham reconoció la afinidad entre la filosofía del organismo y el misticismo. En realidad, Needham puede haber exagerado el carácter único del taoísmo. Toda la tradición alquimista occidental, que necesita un nuevo examen, es seguramente "whiteheadiana" en su espíritu, y Goethe, el último de los alquimistas, en su "Ensayo sobre la metamorfosis de las plantas", escribió el último, o el primer, tratado científico whiteheadiano. Dice un biólogo moderno acerca de Goethe: "Alcanzó la reconciliación de la antítesis entre los sentidos y el intelecto, una antítesis que la ciencia tradicional no logra superar".[19]

---

[16] Ver *supra*, capítulo IX, notas 56-60.
[17] NA, 106.
[18] Ver *supra*, capítulo XV, nota. 9.
[19] Cf. Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 98-99.

Needham ha reconocido el papel decisivo de la psicología en la filosofía de la ciencia. Se refutará a Descartes, ha dicho, con la psicología, no con la biología.[20] Y no obstante, desconoce las afinidades profundas que existen entre el taoísmo, que tanto admira, y el psicoanálisis. Parece no tener noticia del brillante ensayo de Ferenczi que trata de reorganizar toda la teoría de la evolución biológica a la luz del psicoanálisis.[21] Pero la función del psicoanálisis en relación con la crítica de la ciencia de Whitehead y de Needham, no es la de complementar su ideología con un apoyo afín, más bien es indispensable para que la crítica de la ciencia que éstos hacen no se reduzca a una mera ideología. Porque lo que ellos ponen en cuestión es la actitud subjetiva del hombre de ciencia, y si su crítica debe ser más que un simple desacuerdo, debe ir acompañada de un psicoanálisis del sujeto. De hecho, el psicoanálisis del sujeto, el observador, parece necesario para que la ciencia siga siendo "objetiva". El punto esencial ha sido percibido por Ferenczi, que acuñó el término "utraquismo" para indicar la asociación necesaria del análisis del sujeto y del análisis del objeto: "Para que la ciencia sea verdaderamente objetiva, debe trabajar alternativamente como pura psicología y como pura ciencia natural, y debe verificar al mismo tiempo nuestra experiencia interior y exterior por analogías tomadas de ambos puntos de vista... Yo llamé a esto el 'utraquismo' de todo verdadero trabajo científico".[22]

Las formulaciones de Ferenczi datan de 1923 a 1926: hoy pensaríamos quizá más en "integración" que en alternación. Ferenczi consideró que el psicoanálisis daba un paso significativo en la metodología científica general, un paso que definió como "una vuelta en una cierta medida a los métodos de la antigua ciencia animista" y "el restablecimiento de un animismo ya no antropomorfo".[23] Pero el restablecimiento de un animismo es precisamente la conclusión de la línea de pensamiento de Whitehead y de Needham. Y Ferenczi afirma que el psicoanálisis es necesario para diferenciar el nuevo animismo "purificado" del antiguo animismo ingenuo:[24]

> En cuanto Freud trata de resolver los problemas de la biología, así como los de la actividad sexual, por medio de la experiencia psicoanalítica, vuelve en cierta medida a los métodos de la antigua ciencia animista. Hay una garantía, no obstante, contra la caída del psicoanálisis en el error de este ingenuo animismo. El

[20] Needham, "Mechanistic Biology", en *Science, Religion and Reality*, p. 257.

[21] Ferenczi, *Thalassa*.

[22] Ferenczi, *Further Contributions*, p. 373.

[23] Ferenczi, *op. cit.*, p. 256; *Thalassa*, p. 2.

[24] Ferenczi, *op. cit.*, p. 256.

animismo ingenuo transfería la vida psíquica del hombre *en bloc*, sin análisis, a los objetos naturales. El psicoanálisis, no obstante, hace la disección de la actividad psíquica humana, la persigue hasta el límite donde la psique y lo físico entran en contacto, hasta el fondo de los instintos, y de este modo se libera la psicología del antropocentrismo, y sólo entonces se permite ésta misma valuar este purificado animismo en función de la biología. Toca a Freud el mérito de haber sido el primero que en la historia de la ciencia hizo este intento.

Concluimos, por consiguiente, con una súplica de integración "utraquista" entre el psicoanálisis y la filosofía de la ciencia. Ferenczi, en su importante análisis de Ernst Mach titulado "La psicogénesis del mecanismo", se expresó de este modo: "¿Cuándo el físico, que encuentra el alma en el mecanismo, y el psicoanalista que percibe los mecanismos del alma, reunirán sus esfuerzos y trabajarán por una *Weltanschauung* libre de parcialidad y de idealizaciones?".[25]

Tal vez hay incluso conclusiones más profundas surgidas de la confrontación entre el psicoanálisis y la filosofía del organismo. Whitehead y Needham protestan contra la actitud inhumana de la ciencia moderna. En términos psicoanalíticos, piden una ciencia basada en un sentido erótico de la realidad, más que en una actitud dominante agresiva hacia la realidad. Desde este punto de vista, la alquimia, y el ensayo de Goethe sobre las plantas, puede considerarse como el último esfuerzo del hombre occidental por producir una ciencia basada en un sentido erótico de la realidad. Y a la recíproca, la ciencia moderna, en lo que Whitehead la critica, es uno de los aspectos de una situación cultural total que puede describirse como el dominio de la muerte-en-la-vida. La mentalidad que fue capaz de reducir la naturaleza a "una cosa apagada, silenciosa, sin olor, incolora, simplemente el curso de la materia interminable, absurda", en la descripción de Whitehead,[26] es letal. Es un violento ataque a la vida del universo. En una terminología más psicoanalítica, su intención analosádica es evidente. Y por otra parte, el único historiador de la ciencia que utiliza el psicoanálisis, Gaston Bachelard, concluye que la esencia del espíritu científico consiste en ser despiadadamente ascético, en eliminar el gozo humano de nuestra relación con la naturaleza, en eliminar los sentidos humanos y, por último, en eliminar el cerebro humano:[27]

Parece en verdad que con el siglo XX se inicia un tipo de pensamiento científico que se opone a las sensaciones, y que debe construir necesariamente una

[25] Ferenczi, *op. cit.*, p. 393.
[26] Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno,* p. 69.
[27] Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique,* pp. 250-251.

teoría de la objetividad *en oposición* al objeto... Se deduce que todo el uso del cerebro es puesto en cuestión. De ahora en adelante el cerebro no es ya estrictamente adecuado como instrumento del pensamiento científico, es decir, el cerebro es el *obstáculo* al pensamiento científico. Es un obstáculo en el sentido en que es el centro coordinador de los movimientos y apetitos humanos. Es necesario pensar *en oposición* al cerebro.

De este modo, la ciencia moderna confirma el aforismo de Ferenczi: "*La inteligencia pura* es así un producto de la muerte o por lo menos de la insensibilidad mental y, por consiguiente, es en *principio la locura*".[28]

Lo que Whitehead y Needham combaten no es un error, sino una enfermedad de la conciencia. En un lenguaje más técnico, no se trata de la estructura consciente de la ciencia, sino de sus premisas inconscientes como ciencia. La perturbación está en las capas inconscientes del ego científico, en la estructura de carácter científico. Whitehead llamó al punto de vista de la ciencia moderna, a pesar de los éxitos mundiales que alcanzaba, "enteramente increíble".[29] El psicoanálisis añade el acento decisivo: este punto de vista es insano. De aquí que sea poco probable una transición llana de este punto de vista "mecanicista" al "organicista". Es poco probable que los problemas engendrados en el sistema mecanicista conduzcan a soluciones organicistas. Los dos puntos de vista representan orientaciones diferentes de los instintos, diferentes fusiones de la vida y de la muerte. Es incluso dudoso que la adopción de un punto de vista organicista en las condiciones presentes sea una ventaja. Podría ser una recaída en el animismo ingenuo. Así, este tipo de pensamiento que aclama Needham como la sabiduría taoísta (la alquimia, etc.), es atacado por Bachelard que lo considera una proyección inconsciente, un sueño, y una actitud ingenuamente mitológica. Éste considera la ciencia, y el psicoanálisis, estrechamente comprometidos en la tarea de eliminar todo carácter mitológico de nuestra concepción de la naturaleza. Parecería por ello, de acuerdo con los argumentos de Ferenczi, que la ideología taoísta sin la conciencia psicoanalítica podría ser una recaída en el animismo ingenuo. Y conciencia psicoanalítica significa también terapia psicoanalítica. Esta terapia implica una solución al problema de la represión. No se requiere una ideología organicista, sino transformar el cuerpo humano de modo que pueda llegar a ser por primera vez un organismo: la resurrección del cuerpo. Un organismo cuya vida sexual es tan desordenada

[28] Ferenczi, *Final Contributions*, p. 246.

[29] Whitehead, *La ciencia y el mundo moderno*, p. 69.

como es la del hombre, no está en grado de construir teorías objetivas sobre el yin y el yang y la vida sexual del universo.

La resurrección del cuerpo es una proyección social que toca a la humanidad entera, y se convertirá en un problema político práctico cuando los hombres de Estado del mundo tengan la obligación de otorgar la felicidad en vez del poder, cuando la economía política se convierta en una ciencia de los valores de uso, en vez de serlo de los valores de cambio, una ciencia del gozo en vez de una ciencia de la acumulación. Ante este tremendo problema humano, la sociología contemporánea, tanto capitalista como socialista, no tiene nada que decir. La sociología contemporánea, de nuevo señalamos a Veblen como una excepción, se ha dejado absorber completamente por abstracciones inhumanas del camino de la sublimación, y no tiene ningún contacto con los seres humanos concretos, con sus cuerpos concretos, con sus deseos concretos, aunque reprimidos, y con sus neurosis concretas.

Para encontrar teóricos de la sociedad que piensen acerca de los verdaderos problemas de nuestra época, tenemos que remontarnos hasta el Marx de 1844, o incluso a los filósofos que tuvieron influencia sobre el Marx de 1844, Fourier y Feuerbach. Del análisis psicológico que hizo Fourier de la antítesis entre trabajo y placer, obtuvo Marx el concepto de juego, y lo utilizó, sin mucho entusiasmo, es preciso decir, en alguna de sus primeras especulaciones utópicas. De Feuerbach aprendió Marx la necesidad de apartarse de las abstracciones hegelianas, hacia los sentidos concretos y el cuerpo humano concreto. Los "Manuscritos filosófico-económicos" de 1844, contienen notables deducciones que piden la resurrección de la naturaleza humana, la apropiación del cuerpo humano, la transformación de los sentidos del hombre y la realización de un estado de gozo. Así, por ejemplo: "El hombre se apropia de él mismo como de un ser completo de una manera completa, es decir, como un hombre total. [Esta apropiación reside en] cada una de sus relaciones humanas con el mundo: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el sentimiento, el pensamiento, la percepción, la experiencia, el deseo, la actividad, el amor, o sea, todos los órganos de su individualidad".[30] Los sentidos físicos humanos deben emanciparse del sentimiento de posesión, y entonces la humanidad de los sentidos y el gozo humano de los sentidos se cumplirán por primera vez. Éste es el punto de contacto entre Marx y Freud: yo no veo cómo las profundidades y la oscuridad de los "Manuscritos filosófico-económicos" pueden elucidarse sin la ayuda del psicoanálisis.

---

[30] Marx, Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, p. 131; Cf. pp. 127-37.

El psicoanálisis, el misticismo, la poesía, la filosofía del organismo, Feuerbach y Marx, forman una mezcla heterogénea, pero, como dijo Heráclito, la armonía invisible es más fuerte que la visible. Común a todos ellos es una forma de conciencia que puede llamarse, aunque el término ocasione nuevas dificultades, la imaginación dialéctica. Por "dialéctica" quiero decir una actividad de la conciencia que lucha por escapar a las limitaciones impuestas por la ley lógico-formal de la contradicción. El marxismo, claro está, no tiene el monopolio de la "dialéctica". Needham ha mostrado el carácter dialéctico de la filosofía de Whitehead y atrae constantemente la atención a los modelos dialécticos del pensamiento místico.[31] El fin del misticismo indio del cuerpo, de acuerdo con Eliade, es la "conjunción de los opuestos" (*coincidentia oppositorum*). Scholem, en su estudio del misticismo hebreo, dice: "El misticismo, que intenta formular las paradojas de la experiencia religiosa, utiliza el instrumento de la dialéctica para expresarse. Los cabalistas no son de ningún modo los únicos testigos de esta afinidad entre el pensamiento místico y el pensamiento dialéctico".[32]

En cuanto a la poesía, ¿no son esos artificios fundamentales de la poética, en los cuales pone énfasis la crítica reciente, la paradoja, la ambigüedad, la ironía, la tensión, de los que se vale la imaginación poética para subvertir el "carácter razonable" del lenguaje, las cadenas que éste impone? (compárese la teoría poética de Valéry, en el capítulo VI). Y desde el punto de vista del psicoanálisis, si aceptamos con Trilling (véase capítulo V) la identidad sustancial entre la lógica poética (con su simbolismo, su condensación de significado y el desplazamiento del acento) y la lógica del sueño, entonces los vínculos entre la poesía y la dialéctica, como han sido definidos, son sustancialmente más sólidos. Los sueños son sin duda una actividad del espíritu que lucha por escapar a la ley lógico-formal de la contradicción.[33]

El pensamiento psicoanalítico tiene una doble relación con la imaginación dialéctica. Es, por una parte, real o potencialmente, un modo de conciencia dialéctica. Por otra parte contiene, o debiera contener, una teoría acerca de la naturaleza de la imaginación dialéctica. Digo "real o potencialmente" porque el psicoanálisis, como doctrina o

[31] Needham, "A Biologist's View of Whitehead's Philosophy", en Schilpp (ed.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, pp. 241-72; Needham, *Science and Civilization in China*, II, 75-77, 291, 454, 467.

[32] Eliade, *Le Yoga*, pp. 110, 258, 269; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 218.

[33] Véase el papel de la paradoja en la filosofía: Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, pp. 169-81, 248-82.

como experiencia del que se somete al análisis, no es la revelación total del inconsciente reprimido. La lucha de la conciencia por escapar a las limitaciones de la lógica formal, del lenguaje y del "sentido común" nunca termina bajo condiciones de represión general (véase el ensayo de Freud, "Análisis de lo terminable y de lo interminable").[34] Aquellos psicoanalistas que continúan esta lucha son "dialécticos". Para los demás, la terminología psicoanalítica puede ser una prisión de bizantinismo escolástico, en la cual la "conciencia de la palabra" está sustituyendo a la conciencia del inconsciente (véase capítulo XI).

E incluso si tomamos a Freud como modelo de la conciencia psicoanalítica, hemos sostenido que en puntos tan decisivos como en la relación entre los dos instintos y en la relación entre humanidad y animalidad, Freud cae en la trampa porque no es suficientemente "dialéctico". No obstante, la estructura fundamental del pensamiento freudiano está encerrada en la dialéctica, porque está dominada por la visión de que la vida mental es esencialmente un teatro de conflicto, y sus observaciones más profundas (por ejemplo, que cuando el paciente niega algo lo está afirmando)[35] son incurablemente "dialécticas". Por ello, el intento de crear un psicoanálisis de carácter "científico", en el sentido positivista, no sólo es vano, sino destructivo.[36] La comprobación empírica, la prueba positivista de la ciencia, puede aplicarse sólo a lo que está plenamente en la conciencia, pero el psicoanálisis es un modo de entrar en contacto con el inconsciente en condiciones de represión general, cuando el inconsciente permanece en un cierto sentido reprimido. Dicho de otro modo, la "poesía" del pensamiento de Freud no puede purificarse o, más bien, tal purificación es justamente lo que han realizado los manuales "científicos" de psicología. Pero los escritos de Freud no pueden depurarse. La misma imaginación "poética" señala el valor de Róheim y de Ferenczi como superior, y explica por qué han sido olvidados por los antropólogos y por los psicoanalistas "científicos". Toda la naturaleza de la imaginación "dialéctica" o "poética", es otro problema que requiere imperiosamente un nuevo examen y es particularmente necesario para el psicoanálisis, como parte del psicoanálisis del psicoanálisis, para que llegue a ser consciente de la corriente dialéctica, poética y mística que corre en su sangre.

---

[34] CP V, 316-57.

[35] CP V, 181-82.

[36] Para el enfoque positivista al psicoanálisis, véase Kris, "The Nature of Psychoanalytical Propositions and Their Validation", pp. 239-59; Frenkel-Brunswik, "Psychoanalysis and the Unity of Science", pp. 273-347; Pumpian-Mindlin (ed.), *Psychoanalysis and Science.*

La clave de la naturaleza del pensamiento dialéctico puede encontrarse en el psicoanálisis, más específicamente, en el psicoanálisis freudiano de la negación. Primeramente, está el teorema de que "no hay nada en el id que pueda compararse a la negación", y que la ley de la contradicción no está contenida en el id. Asimismo, el sueño no parece admitir la palabra "no".[37] En lugar de la ley de la contradicción encontramos la unidad de los opuestos: "Los sueños muestran una tendencia especial a reducir dos opuestos a una unidad", "en un sueño cualquier cosa puede significar su opuesto".[38] Por consiguiente, tenemos que postular la hipótesis de que hay una conexión importante entre la "dialéctica" y el sueño, así como la hay entre el sueño y la poesía o el misticismo. Por otra parte, en su ensayo titulado "El sentido antitético de las palabras esenciales",[39] Freud compara el fenómeno lingüístico de una identidad oculta (en la raíz etimológica) entre palabras con significados antitéticos. Descubre el hecho significativo de que fue el fenómeno lingüístico el que le dio la clave del fenómeno del sueño, y no viceversa. Es evidentemente necesario un enlace, o por lo menos un encuentro, entre el psicoanálisis y el estudio del lenguaje (filosófico y filológico).

Y, por otra parte, el ensayo freudiano "Sobre la negación",[40] puede arrojar luz sobre la naturaleza de la insatisfacción de la "dialéctica" con la lógica formal. La negación es el acto primario de la represión, pero al mismo tiempo libera al espíritu para pensar en lo reprimido, con la condición general de que ha sido negado y así permanece esencialmente reprimido. Con la fórmula de Spinoza *Omnis determinatio est negatio* en la mente, examinemos las siguientes formulaciones de Freud: "Un juicio negativo es el sustituto intelectual de la represión, el No con el cual se expresa es la marca distintiva de la represión... Con la ayuda del símbolo de la negación, el proceso del pensamiento se libera de las limitaciones de la represión y se enriquece con el tema principal, sin el cual no podría trabajar de modo eficaz". Pero: "La negación sólo contribuye a destruir una de las consecuencias de la represión, el hecho de que el tema principal de la imagen en cuestión es incapaz de entrar en la conciencia. El resultado es una especie de aceptación intelectual de lo que está reprimido, aunque en todo lo esencial la represión persiste".[41]

---

[37] BW (Sueños), 345-46; NA, 99; CP III, 599n; CP IV, 119, 184; CP V, 185.
[38] CP IV, 184; BW (Sueños), 346n.
[39] CP IV, 184-91. Cf. BW (Sueños), 346n.
[40] CP V, 181-85.
[41] CP V, 182. Cf. CP III, 559n; CP IV, 119.

Por consiguiente, podemos postular la hipótesis de que la lógica formal y la ley de la contradicción son las reglas a las cuales se somete el espíritu, para operar en condiciones generales de represión. Como en el concepto del tiempo, las categorías kantianas de la racionalidad se convertirían entonces en las categorías de la represión. Y a la recíproca, la "dialéctica" sería la lucha del espíritu por escapar a la represión y hacer consciente el inconsciente. Pero, asimismo, sería la lucha del espíritu por superar la división y el conflicto en el interior de sí mismo. Podría entonces identificarse con esa tendencia "sintetizadora" del ego, de la cual habló Freud,[42] y con ese intento de cura, en el interior de la neurosis misma, en el cual llegó Freud, por último, a colocar su esperanza de terapia.[43] Como un intento de curar y de unificar, la conciencia "dialéctica" sería una manifestación de Eros. Y, como conciencia que tratara de rechazar la negación, la conciencia "dialéctica", sería un paso hacia ese ego dionisiaco que no niega nunca más.[44]

Lo que el vasto mundo necesita, claro está, es un poco más de Eros y menos rivalidades, pero el mundo intelectual necesita exactamente lo mismo. Un poco más de Eros haría consciente la inconsciente armonía entre los soñadores "dialécticos" de todas clases, psicoanalistas, idealistas políticos, místicos, poetas, filósofos, y acabaría con las polémicas estériles e ignorantes. En vista de que la ignorancia parece ser en su mayor parte un problema de ignorancia del yo, un poco más de conciencia psicoanalítica por todas partes, incluyendo a los psicoanalistas, podría ser útil, un poco más de conocimiento del yo, de humildad, de humanidad y de Eros. Debemos concluir por ello con las palabras finales de *El malestar en la cultura*:[45]

> Los hombres han llevado sus poderes para someter las fuerzas de la naturaleza a un grado tal, que usándolos podrían ahora con mucha facilidad exterminarse uno a otro hasta el último hombre. Ellos lo saben y de esto proviene una gran parte de su inquietud, su melancolía y su forma de aprensión. Y ahora podemos esperar que la otra de esas dos "fuerzas celestes", el Eros eterno, extienda su poder para afirmarse junto a su adversario igualmente inmortal.

Y acaso nuestros hijos vivan para vivir una vida más plena, y ver así lo que Freud no pudo ver: en el viejo adversario, un amigo.

[42] Ver *supra,* capítulo VII, nota 13.
[43] CP V, 369-71.
[44] Ver *supra,* capítulo XII, nota 70.
[45] MC, 144.

Bibliografía

Abraham, K.: *Selected Papers on Psycho-analysis*, tr. D. Bryan y A. Strachey. Nueva York: Basic Books, 1953.
Allendy, R. F.: *Capitalisme et sexualité*. París: Denoël et Steele, [1932].
Bachelard, G.: *La formation de l'esprit scientifique*. París: J. Vrin, 1947. (Hay traducción española: *La formación del espíritu científico*, Planeta De Agostini).
Bachelard, G.: *La terre et les rêveries de la volonté*. París: J. Corti, 1948.
Barge, H.: *Luther und der Frühkapitalismus*. Gütersloh: Bertelsmann, 1951.
Bartlett, F.: "The Concept of Repression", en *Science and Society*, XVIII (1954), pp. 326-39.
Baumann, H.: *Das doppelte Geschlecht: ethnologische Studien zur Bisexualitüt in Ritus und Mythos*. Berlín: D. Reimer, 1955.
Benz, E.: *Der volkommene Mensch nach Jacob Boehme*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1937.
Berdyaev, N.: *The Destiny of Man*. Londres: G. Bles., 3a. ed., 1948.
Bertalanffy, L. Von: "An Essay on the Relativity of Categories", en *Phylosophy of Science*, XXII (1955), pp. 243-63.
Bettelheim, B.: *Symbolic Wounds*. Glencoe: Free Press, 1954.
Blake, W.: *The Portable Blake*, Ant. A. Kazin. Nueva York: Viking Press, 1953.
Bonaparte, M.: *Chronos, Eros, Thanatos*. París: Presses Universitaires de France, 1952.
Bourke, J. G.: *Scatalogic Rites of All Nations*. Washington: W. H. Lowdermilk & Co., 1891.
Brinton, H. H.: *The Mystic Will*. Nueva York: Macmillan, 1930.
Brown, N. O.: *Hermes the Thief*. Madison: University of Wisconsin Press, 1947.
Butler, E. M.: *The Fortunes of Faust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Cassirer, E.: *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944. (Hay traducción española: *Antropología filosófica,* Fondo de Cultura Económica de España).
Castelli, E.: *Il Demoniaco nell' arte*. Milán: Electa Milano, 1952.
Coleridge, S. T.: *Biographia Literaria,* ed. J. Shawcross, 2 volúmenes. Oxford: The Clarendon Press, 1907. (Hay traducción española: *Biografía literaria*, Editorial Labor).
Cornford, F. M.: *Principium Sapientiae*, *The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
Childe, V. G.: *What Happened in History*. Nueva York: Penguin Books, 1946. (Hay traducción española: *Qué sucedió en la Historia,* Planeta-De Agostini).
D'Arcy, M. C.: *The Mind and Heart of Love, Lion & Unicorn; a study in Eros and Agape*. Nueva York: Henry Holt, 1947.
Dobb, M.: *On Economic Theory and Socialism*. Londres: Routlege & Kegan Paul, 1955.
Dooley, L.: "The Concept of Time in Defence of Ego Integrity", en *Psychiatry,* IV (1941), pp. 13-23.
Duncan, I.: *My Life*. Nueva York: Boni & Liveright, 1927. (Hay traducción española: *Mi vida,* Editorial Debate).
Durkheim, E.: *The Division of Labor in Society*, tr. G. Simpson. Glencoe: Free Press, 1947. (Hay traducción española: *La división del trabajo social*, Ediciones Akal).
Durkheim, E., *The Elementary Forms of the Religious Life*, tr. J. W. Swain. Londres: G. Allen & Unwin, s.f. (Hay traducción española: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial).
Einzig, P.: *Primitive Money*. Londres: Eyre & Spottiswoode, 1949.
Eliade, M.: *The Myth of the Eternal Return*. Nueva York: Pantheon Books, 1954. (Hay traducción española: *El mito del eterno retorno,* Alianza Editorial).
Eliade, M.: *Le Yoga*. París: Payot, 1954. (Hay traducción española: *Técnicas del yoga*, Editorial Kairós).
Empson, W.: *Some Versions of Pastoral*. Londres: Chatto & Windus, 1935.
Engels, F.: *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Chicago: C. H. Kerr, 1902. (Hay traducción española: *El origen de la familia, la propiedad privada y del estado,* Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels).
Engels, F.: *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man*. Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1949.

Feldmann, H.: "The Illusions of Work", en *Psychoanalytical Review*, XLII (1955), pp. 282-70.
Fenichel, O.: *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nueva York: W. W. Norton, 1945. (Hay traducción española: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Ediciones Paidós Ibérica).
Ferenczi, S.: *Final Contributions to the Problem and Methods of Psycho-analysis*, ed. M. Balint, tr. E. Mosbacher y otros. Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1955.
Ferenczi, S.: *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-analysis*. Nueva York: Basic Books, 1952. (Hay traducción española: *Teoría y técnica del psicoanálisis*, Editorial Lumen).
Ferenczi, S.: *Sex in Psycho-analysis*, tr. E. Jones. Nueva York: Basic Books, [1950]. (Hay traducción española: *Sexo y psicoanálisis*, Horme-Paidós).
Ferenczi, S.: *Thalassa: A Theory of Genitality*. Nueva York: The Psychoanalytic Quarterly, 1938. (Hay traducción española: *Thalassa, ensayo sobre la teoría de la genialidad*, en Obras completas, RBA Coleccionables).
Fife, R. H.: *The Revolt of Martin Luther*. Nueva York: Columbia University Press, 1957.
Firth, R.: "Currency, Primitive", en *Encyclopaedia Britannica*, 14a. ed. Londres: Encyclopaedia Britannica, Ltd., 1923.
Frankfort, H.: *The Birth of Civilization in the Near East*. Bloomington: Indiana University Press, 1951.
Fraser, L. M.: *Economic Thought and Language*. Londres: A. & C. Black, 1937.
Frazer, J. G.: *The Golden Bough*, 3a. ed., 12 vols. Nueva York: Macmillan, 1935. (Hay traducción española: *La rama dorada: magia y religión*. Fondo de Cultura Económica de España).
Frazer, J. G.: *The Golden Bough*, edición resumida. Nueva York: Macmillan, 1947.
Frenkel-Brunswik, E.: "Psychoanalysis and the Unity of Science", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX, nº 4 (marzo 1954), pp. 271-350.
Freud, S.: *The Basic Writings of Sigmund Freud*, antología y tr. de A. A. Brill. Nueva York: The Modern Library, 1938.
Freud, S.: *Beyond the Pleasure Principle*, tr. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, ed. E. Jones, nº 4.) Londres: Hogarth Press, 1950. (Hay traducción española: *Más allá del principio del placer*, Alianza Editorial).

Freud, S.: *Civilization and its Discontents,* tr. J. Riviere. (International Psycho-Analytical Library, ed. E. Jones, nº 17.) Londres: Hogarth Press, 1930. (Hay traducción española: *El malestar en la cultura,* Alianza Editorial).

Freud, S.: *Collected Papers,* ed. J. Riviere y J. Strachey, 5 vols. (International Psycho-Analytical Library, nº 7-10, 37). Nueva York, Londres: The International Psycho-Analytical Press, 1924-50.

Freud, S.: *Delusion and Dream and other Essays,* ed. P. Rieff. Boston: Beacon Press, 1956.

Freud, S.: *The Ego and the Id,* tr. J. Riviere. (International Psycho-Analytical Library, nº 12). Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1927. (Hay traducción española: *El Yo y el Ello,* Alianza Editorial).

Freud, S.: *The Future of an Illusion,* tr. W. D. Robson-Scott. (International Psycho-Analytical Library, nº 15). Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1928. (Hay traducción española: *El porvenir de una ilusión,* Alianza Editorial).

Freud, S.: *A General Introduction to Psycho-Analysis,* tr. J, Riviere. Nueva York: Perma Giants, 1953. (Hay traducción española: *Introducción al psicoanálisis,* Alianza Editorial).

Freud, S.: *Gesammelte Werke.* Londres: Imago Publishing Co, 1948. (Hay traducción española: *Obras Completas,* Editorial Biblioteca Nueva).

Freud, S.: *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* tr. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, nº 6). Londres, Viena: The International Psycho-Analytical Press, 1922. (Hay traducción española: *Psicología de las masas y análisis del Yo,* Alianza Editorial).

Freud, S.: *Inhibitions, Symptoms and Anxiety,* tr. A. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, nº 28). Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1938.

Freud, S.: *Leonardo da Vinci: A Study in Psychosexuality,* tr. A. A. Brill. Nueva York: Random House, 1947. (Hay traducción española: *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*).

Freud, S.: *Moses and Monotheism,* tr. K. Jones. (International Psycho-Analytical Library, No. 33). Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1939. (Hay traducción española: *Moisés y la religión monoteísta,* Alianza Editorial).

Freud, S.: *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis,* tr. W. J Sprott. (International Psycho-Analytical Library, número 24).

Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1933. (Hay traducción española: *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*).
Freud, S., *The Origins of Psycho-analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes*, 1877-1902, ed. M. Bonaparte, A. Freud y E. Kris. Nueva York: Basic Books, 1954.
Freud, S.: *An Outline of Psycho-Analysis*, tr. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, nº 35). Londres: Hogarth Press, 1949. (Hay traducción española: *Esquema del psicoanálisis*, Editorial Debate).
Freud, S.: *The Question of Lay Analysis*. Londres: Imago Publishing Co., 1948.
Freud, S.: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey y Alan Tyson, [24] vols. Londres: Hogarth Press y The Institute of Psycho-Analysis, 1954.
Fromm, E.: *Escape from Freedom*. Nueva York: Rinehart, 1941. (Hay traducción española: *El miedo a la libertad*, Ediciones Paidós Ibérica).
Fromm, E.: "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, I (1932), pp. 253-77.
Fromm, E.: *The Sane Society*. Nueva York: Rinehart, 1955. (Hay traducción española: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, Fondo de Cultura Económica).
Fromm, E.: "Sex and Character", en *Psychiatry*, VI (1943), pp. 21-31.
Funck-Brentano, F.: *Luther*, tr. E. F. Buckley. Londres: J. Cape, 1938.
Gambs, J. S.: *Beyond Supply and Demand*. Nueva York: Columbia University Press, 1946.
Gener, P.: *La mort et le diable*. París: C. Reinwald, 1880.
Ghiselin, B. ed.: *The Creative Process*. Nueva York: New American Library, 1955.
Glover, E.: "Examinations of the Klein System of Child Psychology", en *The Psychoanalytic Study of the Child*, I (1945), pp. 75-118. Nueva York: International Universities Press, 1945.
Gray, R. D.: *Goethe the Alchemist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
Greenacre, P.: "The Mutual Adventures of Jonathan Swift and Lemuel Gulliver", en *Psychoanalytic Quarterly*, XXIV (1955), pp. 20-62.
Grisar, H.: *Luther*, tr. E. M. Lamond, ed. L. Cappadelta, 6 volúmenes. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1913-17.

Hampshire, S.: *Spinoza*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1951.
Harnik, J.: "Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühl", *Imago*, XI (1925), pp. 32-57.
Harrington, J.: *The Metamorphosis of Ajax*. Chiswick: Press of C. Whittingham, 1814.
Hartman, G. H.: *The Unmediated Vision*. New Haven: Yale University Press, 1954.
Hegel, G. W. F.: *Phenomenology of Mind*, tr. J. B. Baillie, 2a. edición. Londres: G. Allen & Unwin, 1931. (Hay traducción española: *Fenomenología del espíritu*, RBA Coleccionables).
Hegel, G. W. F.: *Science of Logic*, tr. W. H. Johnson y L. G. Struthers. Londres: G. Allen & Unwin, 1929. (Hay traducción española: *Lógica*, RBA Coleccionables).
Hegel, G. W. F.: *Werke*, 19 vols., en 21. Berlín: Duncker & Humblot, 1832-87.
Heichelheim, F. M.: *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*. Leiden: A. W. Sijthoff, 1938.
Herskovits, M. J.: *Economic Anthropology*. Nueva York: Knopf, 1952. (Hay traducción española: *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica).
Horney, K.: *New Ways in Psychoanalysis*. Nueva York: W. W. Norton, 1939. (Hay traducción española: *El nuevo psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica).
Huizinga, J.: *Homo Ludens, A Study of the Play-Element in Culture*. Nueva York: Roy, 1950. (Hay traducción española: *Homo ludens*, Alianza Editorial).
Huizinga, J.: *The Waning of the Middle Ages*. Londres: E. Arnold, 1927. (Hay traducción española: *El otoño de la edad media*, Ediciones Altaya).
Huxley, A.: *Do What you Will*. Londres: Chatto and Windus, 1931.
Huxley, A.: *The Perennial Philosophy*. Nueva York: Harper, 1945. (Hay traducción española: *La filosofía perenne*, Edhasa).
Huxley, A.: *Tomorrow and Tomorrow and Tomorrow, and Other Essays*. Nueva York: Harper, 1956.
Hytier, J.: *La poétique de Valéry*. París: Colin, 1953.
Isaacs, S.: "The Nature and Function of Phantasy", en *International Journal of Psycho-Analysis*, XXIX (1948), pp. 73-97.
Jespersen, O.: *Language: Its Nature, Development and Origin*. Londres: G. Allen & Unwin, 1922.

Jones, E.: *On the Nightmare,* nueva edición. Nueva York: Liveright, 1951. (Hay traducción española: *La pesadilla,* Paidós).
Jones, E.: *Papers on Psycho-Analysis.* Londres: Baillière, Tindall & Cox, 1918. (Hay traducción española: *Ensayos de psicoanálisis aplicado*, en Jones: *Obras escogidas*, RBA).
Jonson, B.: [*Works of*] *Ben Jonson*, ed. C. H. Herford, P. y E. Simpson. Oxford: Clarendon Press, 1925-52.
Joyce, J.: *Ulysses.* Nueva York: Modern Library, 1934. (Hay traducción española: *Ulises*).
Karpman, B.: "Neurotic Traits of Jonathan Swift", en *Psychoanalytic Review,* XXIX (1942), pp. 165-84.
Kaufmann, W.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton: Princeton University Press, 1950.
Kaufmann, W.: *The Portable Nietzsche.* Nueva York: Viking Press, 1954.
Keynes, J. M.: *Essays in Persuasion.* Nueva York: Harcourt, Brace, 1932. (Hay traducción española: *Ensayos de persuasión*, Ediciones Folio).
Keynes, J. M.: *The General Theory of Employment, Interest and Money.* Nueva York: Harcourt, Brace, 1936. (Hay traducción española: *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero,* Editorial Aosta).
Keynes, J. M.: *Treatise on Money.* Nueva York: Harcourt, Brace, 1930. (Hay traducción española: *Tratado del dinero: teoría pura y aplicada al dinero*, Editorial Aosta).
Kierkegaard, S.: *Works of Love*, tr. D. F. y L. M. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1946. (Hay traducción española: *Las obras del amor: meditaciones cristianas en forma de discursos*, Ediciones Sígueme).
Klingner, E.: "Luther und der deutsche Volksaberglaube", Palaestra, LVI (1912).
Knight, F. H.: *The Ethics of Competition.* Nueva York: Harper, 1935.
Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel.* París: Gallimard, 1947.
Kris, E.: "The Nature of Psychoanalytical Propositions and Their Validation", en Hook y Konvitz (eds.): *Freedom and Experience.* Ithaca: Cornell University Press, 1947.
Kroeber, A. L.: "The Superorganic", en *American Anthropologist*, XIX (1917), pp. 163-213.
Kroner, R.: "Bemerkungen zur Dialektik der Zeit", en *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses* (Roma, 1934), pp. 153-61.
LaBarre, W.: *The Human Animal.* Chicago: University of Chicago Press, 1954.

Langer, S.: *Philosophy in a New Key*. Nueva York: Penguin Books, 1948.
Laum, B.: *Heiliges Geld*. Tübingen: Mohr, 1924.
Lawrence, D. H.: *Sex, Literature and Censorship*. Nueva York: Twayne, 1953.
Leeuw, G. van der: *Religion in Essence and Manifestation*. Londres: G. Allen & Unwin, 1938.
Lévi-Strauss, C.: *Les structures élémentaires de la parenté*. París: Presses Universitaires de France, 1949. (Hay traducción al español: *Estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós Ibérica).
Locke, J.: *The Works of John Locke*, 10 vols. Londres: T. Tegg, 1823.
Lukács, G.: *Goethe und seine Zeit*. Berna: A. Francke, 1947.
Lutero, M.: *Sämmtliche Schriften*, ed. J. G. Walch. St. Louis: Concordia Publishing House, 1881-1910.
Malinowski, B.: "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders", en *Economic Journal*, XXXI (1921), pp. 1-16.
Marcuse, H.: *Eros y civilización*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1965. (En España: *Eros y civilización*, Editorial Ariel).
Marcuse, H.: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Nueva York: Oxford University Press, 1941. (Hay traducción española: *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza Editorial).
Marx, K.: *Capital*, Tr. E. Untermann, 3 vols. Chicago: C. H. Kerr, 1906-1909. (Hay traducción española: *El capital*, Ediciones Folio).
Marx, K.: *Capital*. Nueva York: Modern Library, (c. 1932).
Marx, K.: *Der Historische Materialismus, die Frühschriften*, ed. S. Landshut y J. P. Mayer. Leipzig: A. Kröner, 1932.
Marx, K.: *The Poverty of Philosophy*. Chicago: C. H. Kerr, 1913. (Hay traducción española: *Miseria de la filosofía*, Editorial Edaf).
Marx, K. y Engels, F.: *Kleine ökonomische Schriften*. Berlín: Dietz, 1955.
Mauss, M.: *Sociologie et Anthropologie*. París: Presses Universitaires de France, 1950. (Hay traducción al español: *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos).
McGee, W. J.: "The Seri Indians", en *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XVII (1898). Washington: U. S. Government Printing Office, pp. 9-344.
Mead, G. R. S.: *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*. Londres: J. M. Watkins, 1919.
Mead, M.: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nueva York: New American Library, 1950. (Hay traducción española: *Sexo*

y temperamento: en tres sociedades primitivas, Ediciones Paidós Ibérica).
Meyerson, E.: *De l'explication dans les sciences.* París: Payot, 1921.
Meyerson, E.: *Identity and Reality.* Londres: G. Allen & Unwin, 1930.
Miller, H.: *Sunday After the War.* Norfolk, Conn.: New Directions, 1944.
Mumford, L.: *The Culture of Cities.* Nueva York: Harcourt, Brace, 1938. (Hay traducción española: *La cultura de las ciudades*).
Murray, M.: *Witch Cult in Western Europe.* Oxford: Clarendon Press, 1921.
Murry, J. M.: *Jonathan Swift: A Critical Biography.* Londres: Jonathan Cape, 1954.
Needham, J.: "A Biologist's View of Whitehead's Philosophy", en *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* ed. P. A. Schilpp. Evanston y Chicago: Northwestern University, 1951, pp. 241-71.
Needham, J.: "Mechanistic Biology and the Religious Consciousness", en *Science, Religion and Reality,* ed. J. Needham. Nueva York: Macmillan, 1925, pp. 219-57.
Needham, J.: *Science and Civilization in China,* Vol. II: *History of Scientific Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
Nietzsche, F. W.: *The Philosophy of Nietzsche.* Nueva York: Modern Library, 1927.
Nussbaum, F. L.: *A History of the Economic Institutions of Modern Europe.* Nueva York: F. S. Crofts, 1933.
Nygren, A.: *Agape and Eros.* Philadelphia: Westminster Press, 1953.
Obendiek, H.: *Der Teufel bei Martin Luther.* Berlín: Furcheverlag, 1931.
Ortega y Gasset, J.: *La rebelión de las masas,* en *Revista de Occidente,* Madrid, 1930.
Otto, W. F.: *Dionysos, Mythos und Kultus.* Frankfurt am Main: Klosterman, 1933.
Parsons, T.: *The Structure of Social Action.* Glencoe: Free Press, 1949.
Pigott, S.: "The Rule of the City in Ancient Civilizations", en *The Metropolis in Modern Life,* ed. R. M. Fisher. Garden City: Doubleday, 1955.
Poe, E. A.: "The Poetic Principle", *Complete Poetical Works,* ed. J. A. Harrison y R. A Stewart. Nueva York: Crowell, 1922. (Hay traducción española: *Poesía completa,* Ediciones 29).
Polanyi, K.: *The Great Transformation.* Nueva York: Rinehart, 1944. (Hay traducción española: *La gran transformación: crítica del liberalismo económico,* Ediciones Endymion).

Pollack, D.: *Les idées des enfants sur la différence des sexes* (Tesis). París: Impr. Beresniak, 1936.
Popitz, H.: *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basilea: Verlag für Recht und Gessellschatt, 1953.
Posinsky, S. H.: "Yurok Shell Money and Pains: a Freudian Interpretation", en *Psychtatric Quarterly,* XXX (1956), pp. 598-632.
Powicke, F. J.: *The Cambridge Platonists*. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
Pumpian-Mindlin, E., ed.: *Psychoanalysis as Science*. Stanford: Stanford University Press, 1952.
Quintana, R.: *The Mind and Art of Jonathan Swift*. Nueva York: Oxford University Press, 1936.
Radin, P.: *The Trickster: A Study in American Indian Mythology.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1956.
Read, H.: *Icon and Idea.* Cambridge: Harvard University Press, 1955.
Rehm, W.: *Orpheus: Der Dichter und die Toten*. Düsseldorf: L. Schwann, 1950.
Reich, W.: *The Discovery of the Orgone,* Vol. I, *The Functions of the Orgasm*. Nueva York: Orgone Institute Press, 1948. (Hay traducción española: *La función del orgasmo*, Ediciones Paidós Ibérica).
Reich, W.: *The Mass Psychology of Fascism,* 3a. ed. corr. y aumentada, tr. T. P. Wolfe. Nueva York: Orgone Institute Press, 1946. (Hay traducción española: *Psicología de las masas del fascismo*, Bruguera).
Reik, T.: *Der eigene und der fremde Gott*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.
Rieff, P.: "The Authority of the Past", en *Social Research,* XXI (1954), pp. 428-50.
Rieff, P.: "The Meaning of History and Religion in Freud's Thought", en *Journal of Religion,* XXXI (1954), pp. 114-31.
Rilke, R. M.: *Letters to a Young Poet,* tr. M. D. Herter. Nueva York: W. W. Norton, 1934. (Hay traducción española: *Cartas a un joven poeta,* Alianza Editorial).
Rilke, R. M.: "Ueber Kunst", *Verse und Prosa aus dem Nachlass*. Leipzig: Gasellschaft der Freunde der Deutschen Bücherei, 1929.
Robertson, D. H.: *Utility and All That, and Other Essays*. Nueva York: Macmillan, 1952.
Robinson, J.: *The Rate of Interest.* Londres: Macmillan, 1952.
Róheim, G.: *The Eternal Ones of the Dream*. Nueva York: International Universities Press, 1945.

Róheim, G.: "The Evolution of Culture", en *International Journal of Psychoanalysis*, XV (1934), pp. 387-418.
Róheim, G.: "Heiliges Geld in Melanesien", en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, IX (1923), pp. 384-401.
Róheim, G.: *The Origin and Function of Culture*, en *Nervous and Mental Disease Monograph*, nº 69. Nueva York: Nervous and Mental Disease Monographs, 1943.
Róheim, G.: *War, Crime and the Covenant*, en *Journal of Clinical Psychopathology Monograph Series*, nº 1. Monticello, N. Y.: Medical Journal Press, 1945.
Rudwin, M. J.: *The Devil in Legend and Literature*. Chicago: Open Court Publishing Co., 1931.
Rudwin, M. J.: *Les écrivains diaboliques de France*. París: Figuiére, 1937.
Rudwin, M. J.: *Die Teufelszenen im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1914.
Ruskin, J.: *Works of John Ruskin*, ed. E. T. Cook y A. Wedderburn, 39 vols. Londres: G. Allen & Unwin, 1903-12.
Russell, B.: *Philosophical Essays*. Londres: Longmans, Green, 1910. (Hay traducción española: *Ensayos filosóficos*, Alianza Editorial).
Sartre, J. P.: *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, tr. H. E. Barnes. Nueva York: Philosophical Library, 1956. (Hay traducción española: *El ser y la nada*, RBA Coleccionables).
Savage, D. S.: "Jung, Alchemy and Self", en *Explorations: Studies in Culture and Communication*, nº 2. Toronto: University of Toronto, 1954.
Scheler, M.: *The Nature of Sympathy*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954. (Hay traducción española: *Esencia y formas de la simpatía*, Ediciones Sígueme).
Schilder, P.: *The Image and Appearance of the Human Body*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1935. (Hay traducción española: *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Ediciones Paidós Ibérica).
Schiller, F. C. S.: *Humanism*. Londres: Macmillan, 1912.
Schiller, F. C. S.: *Riddles of the Sphinx*. Londres: S. Sonnenschein, 1910.
Schiller, J. C. F.: *Essays Aesthetical and Philosophical*. Londres: G. Bell, 1884.
Scholem, G. G.: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Nueva York: Schocken Books, 1941.
Schopenhauer, A.: *The World as Will and Idea*, tr. R. B. Haldane y J. Kemp. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1896. (Hay traduc-

ción española: *El mundo como voluntad y representación,* Editorial Trotta).
Schumpeter, J. A.: *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York: Harper, 1942. (Hay traducción española: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ediciones Folio).
Schumpeter, J. A.: *Theory of Economic Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1934. (Hay traducción española: *Teoría del desenvolvimiento económico*, Fondo de Cultura Económica).
Simenauer, E.: "Pregnancy Envy in Reiner Maria Rilke", en *American Imago*, IX (1954), pp. 235-48.
Simmel, G.: *Philosophie des Geldes*. Munich: Duncker & Humblot, 1922.
Simmel, G.: *The Sociology of Georg Simmel,* tr. y ed. K. H. Wolff. Glencoe: Free Press (1950).
Smith, A.: *Wealth of Nations*. Londres: J. F. Dove, 1826. (Hay traducción española: *La riqueza de las naciones,* Alianza Editorial).
Sombart, W.: *Der modern Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.
Sorel, G.: *Réflexions sur la violence*. París: M. Riviére, 1925.
Spengler, O.: *The Decline of the West*. Londres: G. Allen & Unwin, 1932. (Hay traducción española: *La decadencia de Occidente*, RBA Coleccionables).
Swift, J.: *Prose Works of Jonathan Swift,* ed. H. Davis. Oxford: B. Blackwell, 1939-57.
Swift, J.: *Prose Works of Jonathan Swift,* ed. T. Scott. Londres: G. Bell, 1897-1908.
Taylor, G. R.: *Sex in History*. Nueva York: Vanguard Press, 1954.
Tawney, R. H.: *Religion and the Rise of Capitalism*. Londres: J. Murray, 1926. (Hay traducción española: *La religión en el origen del capitalismo,* Editorial Dedalo).
Thiel, R.: *Luther*. Viena: P. Neff, 1952.
Tillich, P.: *The Interpretation of History*. Nueva York: Scribner's, 1936.
Tillich, P.: *The Protestant Era*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
Trilling, L.: *The Liberal Imagination*. Garden City: Doubleday, 1953.
Troeltsch, E.: *The Social Teaching of the Christian Churches*. Londres: G. Allen & Unwin, 1931.
Tunnard, C.: *The City of Man*. Nueva York: Scribner's, 1953.
Turner, R.: *The Great Cultural Traditions*. Nueva York: McGraw-Hill, 1941.

Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa Calpe.
Underhill, E.: *Mysticism*. Nueva York: Noonday, 1955. (Hay traducción española: *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia individual*, Editorial Trotta).
Valabrega, J. P.: "L'anthropologie psychanalytique", *La Psychanalyse*, III (1957), pp. 221-45.
Veblen, T.: *The Instinct of Workmanship*. Nueva York: Macmillan, 1914.
Veblen, T.: *The Theory of the Leisure Class*. Nueva York: Modern Library, 1934. (Hay traducción española: *Teoría de la clase ociosa,* Alianza Editorial).
Von Neumann, J. y Morgenstern, O.: *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton: Princeton University Press, 1944.
Watts, A. W.: "Asian Psychology and Modem Psychiatry", en *American Journal of Psychoanalysis*, XIII (1953), pp. 25-30.
Weber, M.: *Gesammelte Aufsütze sur Religions-sociologie*. Tubingen: Mohr, 1920. (Hay traducción española: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus Ediciones).
Whitehead, A. N.: *Adventures of Ideas*. Nueva York: Macmillan, 1954. (Hay traducción española: *Aventuras de las ideas,* Compañía General Fabril Editora).
Whitehead, A. N.: *The Aims of Education, and Other Essays*. Nueva York: New American Library, 1949.
Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1927. (Hay traducción española: *La ciencia y el mundo moderno*).
Whorf, B. L.: *Collected Papers on Metalinguistics*. Washington: Dpto. de Estado, Foreign Service Institute, 1952.
Wilbur, G. B.: "Freud's Life-Death Instinct Theory", en *American Imago*, II (1941), pp. 134-96, 209-65.
Wisdom, J. O.: *Philosophy and Psycho-Analysis*. Oxford: B. Blackwell, 1953.
Wisdom, J. O.: *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*. Londres: Hogarth Press, 1953.
Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford: B. Blackwell, 1953. (Hay traducción española: *Investigaciones filosóficas*, Ediciones Altaya).
Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1922. (Hay traducción española: *Tractatus Logico-philosophicus,* Alianza Editorial).